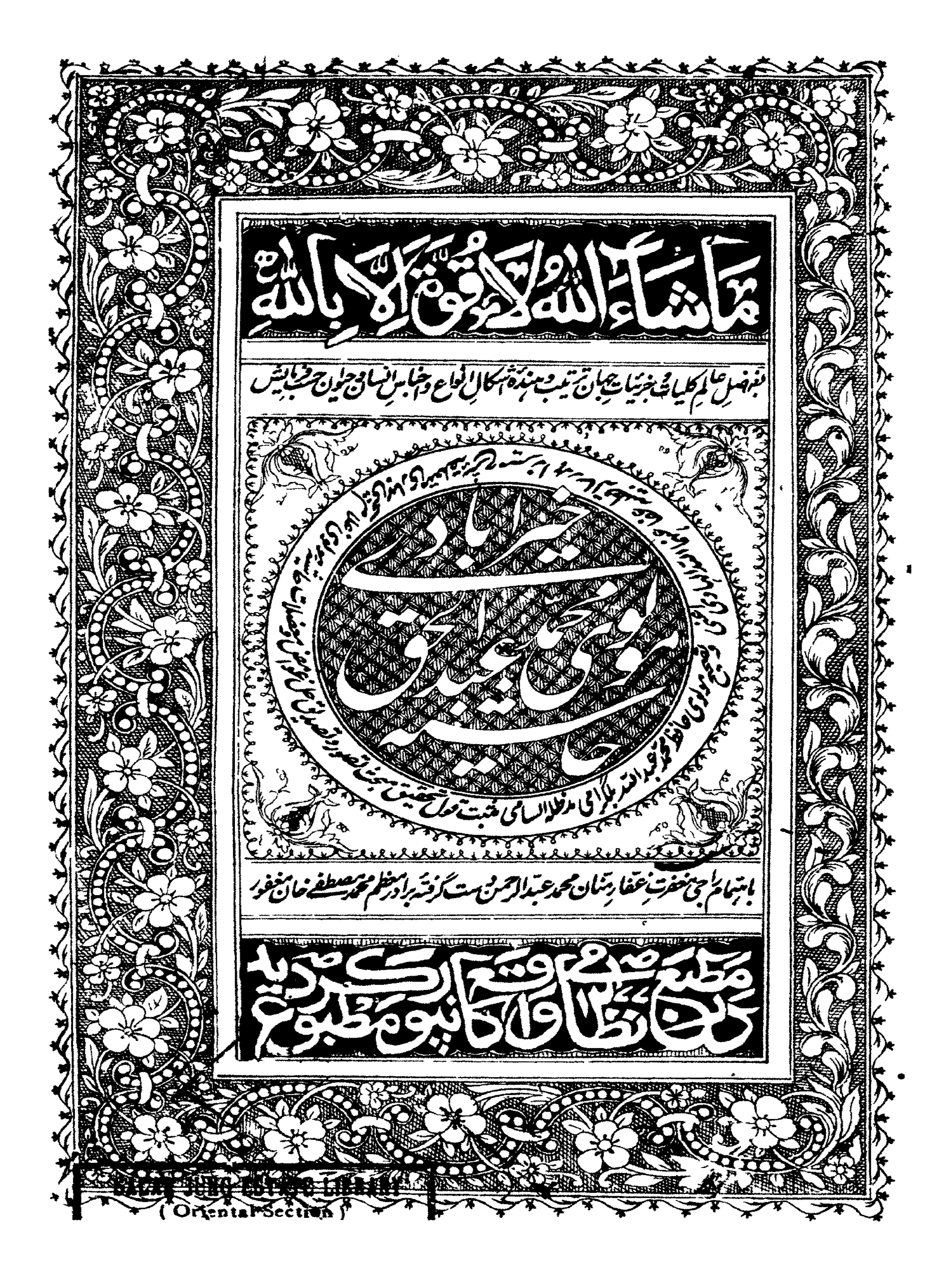
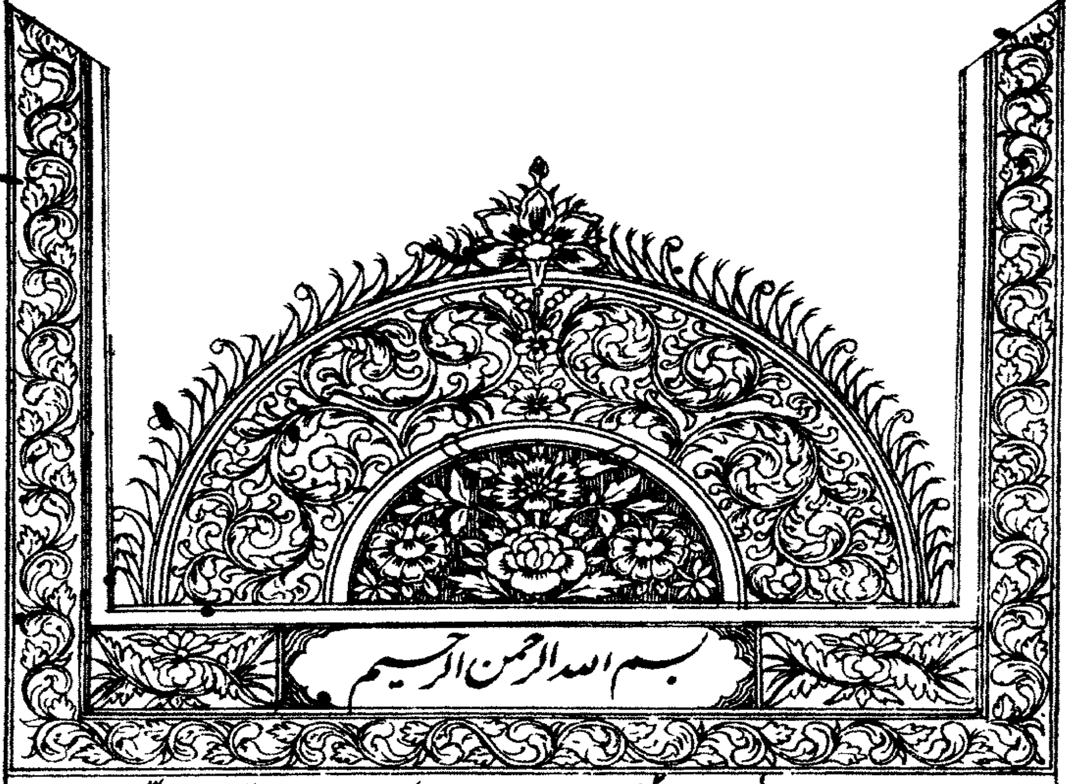
حاشیه مولوی عبدالحق در منطق
تاریخ بست و چهارم ماه محرم سنه ۱۳۰۳
که از امینه مولوی فضل حق داخل
کتابخانه سرکار گردید


ما شاء الله لا قوة الا بالله
بفضلِ عالمِ کلیات و جزئیاتِ جہان ترتیب دہندۂ اشکالِ انواع و خصائصِ انسانی و حیوانی حسبِ فرمایش
باہتمامِ حاجی حضرتِ غفاری محمد عبد الرحمٰن دست گرفتہ برادرِ معظم محمد مصطفٰے خان مغفور
در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید
(Oriental Section)



سبحان الذی ارتدعت الحلوم بعظمته فلم تجد الی اكتناهه مشرعا وارتعدت الفهوم
بعزته فلم تستطع اليه مهيعا فاحمده حمد من هاب فانزعج وخاف فارتعج واصلی
علی شارع الشريعة البيضاء بارع الرسل والانبياء وعلی اهل بيته الذين انما
يريد الله ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا واصحابه الذين عادبهم جند الكفر كسيرا و
بعد فيقول احوج الخلق الی الله الهادی محمد عبد الحق بن محمد فضل حق بن محمد فضل امام
الخيرابادی عفا الله عنه بكرمه المتمادی انه لما كانت الحاشية الموسومة بلواء الهدی
صحيفة لطيفة ثمينة بان يكتب ما فيها من السطور بالنور علی خدود الحور بيد انها لم تكن
مما يحوم حولها كل فهم وينال غرض الغرض منها كل سهم اردت ان اشرحها
شرحا تبتهج به قلوب الناقدين وتثلج به صدور المتوقدين يعود به الحق مريحا
والباطل طريحا والطالب مستريحا يتلألأ من غرره درر الاسرار المروقة ويلوح
من سطوره نور الحقائق المحققة والله الموفق للعصمة والصواب اليه المرجع والمآب

قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل لتحققها في اجزاء الزمان
بنفس ذواتها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه فالمعنى ان العلم المتجدد والذي يحكي عن التجدد والحدوث وهو العلم الكلي
الذي لا يجامع فرد منه مع موصوفه وعالمه تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد زمان وذلك الفرد
قوله هو العلم الكلي الذي الخ انت تعلم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشي فلا حاجة لاخراج
العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه الخ وايضا يصير قوله ولكن جميع افراده الخ لغوا على هذا التقدير بل كان ينبغي للشار
ح ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم الحضوري ليس بكلي فقد استبان ان توجيه كلام
الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية او البعدية الذاتية
قوله مع موصوفه وعالمه الخ اعلم ان الموصوف بالعلم من قام به العلم وهو ليس الا العالم لا المعلوم بل المعلوم ما يتعلق به
العلم تعلقا وقوعيا كتعلق الفعل بما وقع عليه وهذا وان كان ظاهرا على من له ادنى مسكة لكن لما توهم بعض الناس انه يحتمل
ان يكون المراد بالموصوف المعلوم ايضا زاد قوله وعالمه تنبيها على ان الموصوف بالعلم انما هو العالم لا المعلوم فان قلت
العلم صفة ذات اضافة لها تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهي باعتبار الاول صفة للعالم وباعتبار الثاني للمعلوم
ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين قلت العلم وكذا سائر الصفات الاضافية لها تعلق بالفاعل بمعنى قيامها به وتعلق
بالمفعول بمعنى وقوعها عليه والقيام نحو من الوجود بخلاف الوقوع فما قام به صفة يكون موصوفا بها لان الموصوف لا بد
وان يكون الصفة موجودة فيه وما تعلق به صفة تعلقا وقوعيا لا يكون موصوفا بها لعدم وجودها فيه لذا لا يقال للمضروب مثلا
انه موصوف بالضرب بخلاف الضارب لو كانت الصفة القائمة بالفاعل الموجودة فيه قائمة بالمفعول موجودة فيه ايضا يلزم قيام
عرض واحد باكثر من موضوع واحد وهو باطل كما بين في محله فان قيل بعض الاضافيات كالمماسة والمواخاة والمجاورة مثلا انما توجد في
شيئين لا في شيء واحد قلنا المماسة كذا المجاورة والمواخاة مثلا انما توجد في المجموع لا في كل واحد واحد فالمماسة مثلا حالة في مجموع
المتماسين لا في كل منهما على حدة هذا وان كان مخالفا لما زعم الشارح من امتناع قيام المحل بغير المحل لكنه هو التحقيق كما يجيء ان شاء الله تعالى ولو سلم
بعض الاضافيات قائمة بالشيئين فلا يصح ايضا ارادة المعلوم من الموصوف في قول الشارح يتحقق كل فرد منه الخ والا لا يصح
قوله فيما بعد والعلم الحضوري آه اذ لا تغاير بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري عنده كما سيصرح وقد يستدل على ان المراد
بالموصوف هو العالم بانه لو كان المراد به المعلوم فلا يخلو اما ان يكون المراد ما هو المعلوم بالذات عندهم اي الشيء من حيث هو هو
واما ان يكون المراد ما هو المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي على الاول لا يصح قوله يتحقق كل فرد منه الخ اذ الماهية من حيث هي هي
وان كانت مقدمة على الفرد في لحاظ العقل الا ان تحققها ليس مقدما على تحقق الفرد بل تحققها عين تحققه وعلى الثاني يلزم
ان لا يتحقق العلم الا بعد تحقق الشيء الخارجي مع ان الامر ليس كذلك واعترض عليه بانا نختار الشق الاول ونقول للشيء الذي هو هي
وجودان احدهما يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار وهذا مرتبة العلم والثاني وجود ظلي مقدم عليه تقدما بالذات

وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع كل شيء الحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية

وهذا مرتبة المعلوم فيجوز ان يراد بالموصوف المعلوم ويصح قوله يتحقق كل فرد منه الخ بلا كلفة **ولا يخفى** ما فيه من الاختلال

اما اولا فلانهم صرحوا ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به يكتنف بالعوارض الذهنية ويصير بهذه الحيثية صادرا ذهنيا وتترتب عليه

الآثار الخارجية وهذا هو الوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي ثم اذا لاحظه العقل مع قطع النظر عن القيام بالذهن

والاكتناف بالعوارض الذهنية تصير ماهية من حيث هي هي وليس لها وجود الا في لحاظ العقل وهذا الوجود يسمى وجودا

ظليا فالوجود الاول اصيلي حقيقي والثاني ظلي اعتباري متوقف على اعتبار العقل ومتفرع على الاول وتابع له كما صرح

كثير من المحققين فلا معنى لكونه مقدما بالذات على النحو الاول من الوجود **واما ثانيا** فلانه لما كان الوجود في كل ظرف

مساوقا للتشخص فيه فالصورة من حيث هي هي الموجودة بالوجود الظلي لا بد ان تكون متشخصا اذ لا معنى للوجود بدون التشخص

فلا يخلو اما ان تكون متحدة مع الصورة القائمة بالذهن الموجودة فيه بالوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي

او متغايرة لها على الاول تكون ذلك الشخص بعينه فلا معنى لتقدم احدهما بالذات على الآخر وتغاير الاعتبارات

بعد اتحاد المصداق لا يجدي في تقدم احدهما بالذات على الآخر شيئا وعلى الثاني تكون متشخصا آخر وبطلانه لا يخفى

اذ الحاصل في الذهن صورة واحدة بشهادة الضرورة ليس فيها تعدد وتغاير اصلا لكن العقل بضرب من التحليل يحللها

الى الماهية والتشخص ومصداقهما واحد بحت **وما قيل** ما ذكره المعترض انما يتم لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف

فلا يخفى سخافته اذ لا يتصور تحقق كل فرد من العلم بعد تحقق الموصوف ولو بعدية بالذات الا اذا كان بين مصداقهما تغاير ذاتي

ولعل هذا ظاهر غني عن تجشم الابانة وغير خاف على المتتبع لكلامهم ان التغاير بين العلم والمعلوم عندهم اعتباري وذلك لانهم

صرحوا بان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها قائمة به ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هي هي

معلوم فمصداق العلم والمعلوم متحد بالذات على زعمهم انما التغاير بينهما بالاعتبار وقد جنح الشارح ايضا بهذا التحقيق

كما سيجيء انشاء الله تعالى فلا يمكن ان يراد بالموصوف المعلوم سواء اريد بالبعدية البعدية الزمانية او البعدية الذاتية اذ لا بد

لتحقق كل فرد بعد تحقق الموصوف ان يكون مصداقهما متغايرا بالذات ولا يكفي التغاير الاعتباري لتحقق مصداق احدهما

بعد تحقق مصداق الآخر ولو بعدية بالذات على انك ستعرف ان لا تغاير بين مصداقهما اصلا بناء على زعمهم

وانما التغاير بينهما بعد تحقق المصداق فكيف يكون احدهما مقدما على الآخر وسيجيء الكلام في تحقيق هذا المرام فيما بعد انشاء الله تعالى فانتظر

قوله وان هو الا العلم الحصولي آه يعني ان العلم الذي لا يجامع فرد منه مع موصوفه اي عالمه تحققا اي حدوثا

وان كان يجامع معه بقاء ليس الا العلم الحصولي الحادث وذلك لما تقرر في مقره من ثبوت مرتبة

العقل الهيولاني التي تكون النفس فيها خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استعدادها لادراكها

فثبوت هذه المرتبة تدل على ان علومنا بغير ذواتنا وصفاتنا بعد تحقق ذواتنا بعدية بالزمان

وهي التي يمتنع بها وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات

قوله وهي التي يمتنع بها آه **اعلم** ان بعدية شئ عن شئ مقول على معان كما بين في محله منها التاخر بالمعلولية وهو عبارة عن تاخر المعلول عن علته التامة المستجمعة لشرائط التاثير وارتفاع الموانع كتاخر حركة المفتاح عن حركة اليد ومنها التاخر بالطبع وهو عبارة عن تاخر المعلول عن علته الناقصة كتاخر المشروط عن الشرط وكتاخر الكثير عن الواحد والفرق بين المعنيين ان المتاخر بالمعلولية لا يمكن ان ينفك عن المتقدم بل يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم والمتاخر بالطبع يمكن ان ينفك عن المتقدم ولا يجب ان يكون في الزمان معه وبين هذين المعنيين معنى مشترك وهو تاخر المحتاج عن المحتاج اليه اذ المحتاج اليه ان استقل لتحصيل المحتاج فالمحتاج متاخر بالمعلولية وان لم يستقل فالمحتاج متاخر بالطبع وهذا المعنى المشترك يسمى بعدية بالذات وقد يخص اسم البعدية بالذات بالتاخر بالمعلولية كما يظهر من كلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي ره فسر البعدية بالذات بالمعنى الاعم الشامل للتاخر بالطبع ايضا اذ امتناع وجود البعد بدون القبل اعم من ان يكون البعد ضروري التحقق مع القبل او ممكن التحقق معه ولعل السر فيه ان المقصود انه لو اريد البعدية الذاتية يلزم كون المقسم شاملا للعلم الحصولي القديم ايضا وهذا انما ياتي لو فسرت البعدية بالذات بما فسره المحشي واما لو فسرت بالتاخر بالمعلولية فيلزم اختصاص مورد القسمة بالحصولي القديم لا شموله له كما لا يخفى على المتامل **قوله** كما تلوح من الاشارات آه وذلك لانه قال الشيخ في النمط الخامس منها الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا معا في الزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى فقد سمى المعنى المشترك بعدية بالذات وذلك لانه مثل لها بحركة اليد والمفتاح ولا شك ان حركة اليد علة تامة لحركة المفتاح واطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الآخر حيث قال وان كانا معا في الزمان **ثم اعلم** انه قال الامام الرازي معنى كلام الشيخ ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده وليس المعلول متوسطا بين ذات العلة ووجودها **واعترض** عليه المحقق الطوسي بان هذا التفسير غير مطابق لالفاظ الكتاب ولعل وجهه ان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه كذا المرور عليه يدل على ان منه المرور والية الضمير في بينه لو رجع الى الوجود لكان معنى كلام الشيخ ان المعلول لا يتوسط بين العلة والوجود في الوجود فيكون قوله في الوجود لغوا بلا معنى **وقال** المحقق الطوسي معناه ان هذا التاخر انما يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر عن آخر يعني المتقدم ووجود المتقدم ليس عن المتاخر

[illegible]

كما في الطبع ويمكن ان يقال معنى كلام الشيخ وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما صدر وجوده عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرط وارتفاع الموانع كذا قال العلامة القوشجي وبهذا الكلام اندفع ما يتراءى في هذا المقام ١٢ منه دام ظله العالي

آه هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث يوجد في الحصولي القديم ضرورة
امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فبقي المقسم وهو الحصولي على اطلاقه

فما استحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس
يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر الا مارا على المتقدم ثم ان
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المص في المحاكمات لا يخلو عن حشو لانه كان يكفيه ان يقول مع ذلك اذا كان وجود هذا
من آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وباقي الكلام حشو لا طائل تحته وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام
قوله اذ هذا المعنى آه لما كان قول الشارح تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف محتملا لوجهين الاول ان يحمل البعدية في قوله
بعد تحقق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه المحشي رح بادنى تغيير والثاني ان يحمل على البعدية الذاتية
ويكون معنى كلامه ان المراد بالعلم المتجدد العلم الذي نحو الانكشاف وطريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن موصوفه اي عالمه
تاخرا بالذات وهو ليس الا العلم الحصولي لانه صفة منضمة الى العالم كالشجاعة والسخاوة مثلا فهو فرع لتحقق موصوفه بخلاف
العلم الحضوري اذ بعض افراده وان كان متحققا بعد تحقق الموصوف كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى لكن نحو الانكشاف وطريق
العلم فيه ليس ملزوما للبعدية والتاخر اصلا كما ستعرف حمل المحشي كلامه على الوجه الاول وحكم بعدم صحة الوجه الثاني معللا بان المقسم
على هذا التقدير يكون مطلق الحصولي حادثا كان او قديما وهو خلاف مقتضى كلامه فيما سياتي ويمكن ان يقال آه وخلاف
ما صرح به في حواشي شرح التهذيب **وانت تعلم** انه وان لم يصح حمل كلام الشارح الا على ما حمل عليه المحشي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان المقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما **اما اولا** فلان مخالفة العلم الحصولي
الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس الا بالهوية الشخصية اذ القدم والحدوث انما هما من عوارض الهوية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقته فيكون العلم
القديم ايضا تصورا وتصديقا **واما ثانيا** فلان صور الاشياء مرتسمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة وارتسام
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون اذعانا للنسبة
اولا فالاول التصديق والثاني التصور هذا ما افاد الاستاذ العلامة مد ظله **واما ثالثا** فلانه قد اتفق الحكماء على ان القضايا
الكلية صوادق كانت او كواذب تنطبع في النفس وتدركها النفس بلا توسط قوة جسمانية فلا بد لمدركاتها من خزانة
سوى الخيال والحافظة اللتين هما خزانتان للمحسوسات والمعاني الجزئية لطريان الذهول والنسيان عليها ولا يمكن ان
يكون الخزانة نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فلا بد من القول بانحصارها
في العقول العالية المجردة المرتفعة عن افق الزمان ثم الحاصل ان المعاني الكلية المرتسمة في النفس قد يطرأ عليها الذهول
والنسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة جسمانية لامتناع حصول الصور المجردة في الماديات

ولا يمكن ايضا ان تكون الخزانة نفسا اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل
بل بالقوة فاذن ههنا موجود آخر يرتسم فيه صور المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس هو العقل الفعال ثم لما ثبت
ارتسام صور الصوادق والكواذب الكلية في المجردات العالية والعقول الفعالة اذ الذهول والنسيان كما يطرآن على الصوادق
يطرآن على الكواذب والقول بارتسام صورها فيهما من غير علمها اياهما سفسطة ظاهرة البطلان فالعقول العالية عالمة
بما ارتسم فيها من الصوادق والكواذب آه تسوية العلمين محال فشانها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب
الحفظ فقط على سبيل التخييل وذلك لبراءتها عن النقص والشرور التي هي من توابع المادة وغواشيها هكذا حقق المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد واعترض عليه معاصره بانه لا اخفاء في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم
لا المعلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو حصلت وارتسمت فيه
هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق فيجب على
تقدير كون العقل الفعال خزانة للكواذب ان يكون مصدقا بها واجاب عنه المحقق الدواني بانه لا معنى للخزانة الا خزانة
المعلومات وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما لها والحافظة
خزانة لمدركات الوهم وليست بمدركة لها فقوله الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به
انه لا بد ان تكون الخزانة مطلقا مدركة فممنوع بل خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظة وان اراد ان
هذه الخزانة بخصوصها اي العقل الفعال كذلك فهو في العلم التصديقي خاصة وليت شعري من اين علم
ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونهما
خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لمدركاتهما والحاصل انه لا معنى للخزانة الا خزانة المعلومات
اذ انتقال شخص العلم من المدركة الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال العرض عن موضوعه مستحيل كما بين في محله
فمعنى كون العقل الفعال خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والقول بكون الخزانة مصدقة
لما هي خزانة له ليس ضروريا ولا مما دل عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة له فكيف
يجب ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المدركة في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم لا حفظ
نحو العلم ايضا بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت ومن ههنا ظهر ان ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب معترضا على المحقق
الدواني بما محصله ان الحاصل في المدركة هي الكواذب بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواذب مرتسمة في العقل الفعال بما هي
متصورة يلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طريان الذهول والنسيان على التصديق
الكواذب بما هو تصديق فيلزم تحقق تصديق الكواذب في العقل الفعال سخيف جدا لما عرفت انه لا يجب المطابقة بين الخزانة
وبين ما هي خزانة له في الحيثيات كلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم وان كان نحو تعلق العلم مختلفا

وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما سنبينه

ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين ما اما النسب العقدية في العقول العالية والانوار المفارقة التي هي المراتب الشاهقة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع واعلى من ذلك كله فان علم الانوار العقلية المفارقة والنورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق المطابق للواقع الذي هو الصادق والمتحقق انتهى وذلك لان البداهة العقلية الغير المأوفة شاهدة على ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تنسلخ عن حقائقها بانطباعها فيها ومن شان سنخ حقائقها احتمال الصدق والكذب فكيف يظن انها متعالية عن الصدق وايضا قد اعترف هذا القائل في القبسات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققا في حد نفسه لا باختراع من العقل وبان الصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في نفسه لا بعمل واعتمال من العقل سواء كان تحققه لا بتعمل العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها انتهى فلا مجال له لانكار اتصاف العقود الصوادق المرتسمة في العقل الفعال بالصدق لانه عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان القريحة المستقيمة قاضية بان صدق الصوادق غير منوط بذهن ما عاليا كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق العقد القائل البارى سبحانه واجب وان شريكه ممتنع وان العقول العالية ممكنة مثلا بوجود العقول العالية لتقدم وجوبه سبحانه وامتناع شريكه وامكان تلك العقول على وجودها لا سيما على القول بالحدوث الدهري كما ابتدعه هذا القائل واما رابعا فلما افاد بعض المحققين قدس سره ان القضايا معلومة للمبادي العالية باتفاق الفلاسفة والا لزم الجهل والقضايا منها صوادق ومنها كواذب فاما ان يصدق المبادي العالية بمطابقة القضايا الصوادق للواقع فيكون علومها تصديقات او لا فيلزم الجهل المركب فقد استبان بما ذكرنا ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما فافهم ولا تزل فان المقام من مزال الاقدام

قوله وهو خلاف مقتضى كلامه الخ ان قرر كلامه فيما سيجيء ويمكن ان يقال الخ بان العلم الذي هو المقسم للتصور والتصديق في فواتح كتب المنطق يليق ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطقي لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث كما هو الظاهر من فحواه فارادة البعدية الذاتية خلاف مقتضى ذلك الكلام بلا ريب اذ على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما والعلم الذي له مدخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها ليس الا الحادث من الحصولي لكن يرد عليه على هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

وايضا يا با ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف هنا يدل على ان الانقسام
الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث

في حيز المنع بل في حيز البطلان ولا يلزم من تعلق الغرض العلمي بالعلم الحصولي الحادث ان يكون هو المقسم للتصور والتصديق اذ كون العلم تصورا وتصديقا غير منوط بالحدوث كما عرفت وان جعل اشارة الى الدليل المشهور على ان العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية فيرجع محصل ذلك الكلام الى ان المتصف بالبداهة والنظرية ليس الا العلم الحصولي الحادث واما العلم الحصولي القديم والعلم الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما فلا يتصفان بالبداهة والنظرية وعلى هذا التقدير ارادة البعدية الذاتية ليس خلاف مقتضى ذلك الكلام اذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على اختصاص مقسم التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث لكن حمل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يخلو عن البعد اما اولا فلان قوله فيما بعد ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق آه يدل على لانه ظاهر على ان المقصود منه بيان ان مقسم التصور والتصديق ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات كما سيبينه المحشي واما ثانيا فلان قوله ويمكن يابي عن الحمل على هذا المعنى اذ القول بكون العلم الحصولي الحادث مختصا بالاكتسابات التصورية والتصديقية ضروري لا يحتمل الخ فان قلت المعتبر عند الشارح في موارد التقاسيم مطلق الشيء الذي هو موضوع المهملة لا الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعية كما صرح به في حواشي شرح التهذيب والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشيء فالقسمة الى البداهة والنظرية والاختصاص بها اللذان للحصولي الحادث ثابتان لمطلق الحصولي ايضا فمطلق الحصولي ايضا منقسم الى البديهي والنظري ومختص بها اذا عرفت هذا فنقول ارادة البعدية الذاتية ليس خلاف مقتضى كلامه ويمكن ان يقال آه اذ لو اريد البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي وكلامه ذلك لا يقتضي الا ان يكون للمقسم دخل في الاكتسابات واختصاص بها ومطلق الحصولي ايضا كذلك قلت الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فكما يثبت الانقسام والاختصاص للعام في ضمن فرد خاص يثبت عدم الانقسام وعدم الاختصاص ايضا في ضمن فرد آخر والسر ان العام حامل للاحكام المنافية فاختصاص العام بمعنى اختصاص فرد منه ليس اختصاصا للعام حقيقة فلو اريد البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي وليس له مدخل في الاكتسابات واختصاص بها الا باعتبار فرد منه وهذا ليس بدخل واختصاص له في الحقيقة على ان مختار الشارح في حواشي شرح المواقف ان المعتبر في موارد التقاسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء وانما قال في حواشي شرح التهذيب ما قال توجيها لكلام المحقق الدواني

قوله وايضا يا باه الخ تمسك الشارح في حواشي شرح التهذيب بعد نقل كلام المصنف هنا بهذا الكلام كما تراه تدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني رح لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها واثباتها مع الصور والحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص فيلزم على تقدير

التخصيص مرتين مرة في العلم بالعلم الحصولي والحادث على النحو الذي ذكرنا ومرة في التصور والتصديق بالتصور والتصديق
الحادثين مرة اخرى انتهى وهذا الكلام نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المص في زعم الشارح هو الحصولي الحادث
فلابد ان يراد بالبعدية ههنا البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه **وفيه ما قيل** ان الشارح حمل كلام المص في حواشي
شرح التهذيب على ما هو المشهور من ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث وحمله ههنا على ما هو التحقيق
من ان العلم الحصولي القديم ايضا يكون تصورا وتصديقا **ففيه اولا** ان كون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا
وان كان حقا كما عرفت لكن الشارح مصر على ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي كما يظهر بالمراجعة
الى اقاويله والتامل فيها فكون العلم الحصولي القديم تصورا وتصديقا ليس تحقيقا عنده **وثانيا** انه غاية ما لزم مما ذكر
دفع التناقض والتدافع بين كلاميه لا دفع ما الزم هناك على المحقق الدواني من لزوم التخصيص مرتين ولا ريب انه
لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم التخصيص مرتين على المص كما الزم هناك على المحقق الدواني
والتخصيص مرتين او مرات وان كان غير شنيع الا ان الشارح يستنكف عنه بانف شامخ ويشنع على من
يرتكب التخصيص مرتين في تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري تشنيعا بليغا **وقد يقال** ان غرض
الشارح في حواشي شرح التهذيب بيان حقيقة الحال اي على تقدير كون علة التخصيص بالحادث الانقسام الى
البديهي والنظري يلزم التخصيص مرتين وليس غرضه الالزام على المحقق الدواني اذ لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه
واقول انت تعلم انه لو سلم انه لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه فلا ريب انه لا يقول بكون العلوم القديمة تصورات
وتصديقات بل يزعم ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي ويشنع على من يقول بكون العلوم القديمة
تصورات تصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشنيعا بليغا وهذا غير خفي على المتامل في كلامه فالتخصيص الذي لزم هناك
على المحقق الدواني ليس ضروريا عنده وان كان ضروريا في الواقع فما ذكره هناك الزام عليه بلا ريب وان كان ذلك
الالزام لغوا في الواقع فالحق في دفع التدافع والتناقض بين كلاميه ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الزمانية كما حملها
المحشي ولعل هذا هو المحمل الصحيح لكلامه **اما اولا** فلانه لو حمل البعدية على البعدية الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي
حادثا كان او قديما فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى عند تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري وقد عرفت انه شنيع جدا في زعمه
فان قلت يلزم التخصيص مرتين على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا اذ المتجدد بمعنى الحادث والذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور قيد آخر **قلت** ليس معنى المتجدد الحادث فقط حتى يكون قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور قيدا آخر ويلزم التخصيص
مرتين بل المراد بالمتجدد الحصولي الحادث كما سيصرح به المحشي وهو وان كان قيدا واحدا لكنه قائم مقام القيدين اعني الحصولي
والحادث **فان قيل** لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية لم يحتج الى لفظ كان لان البعدية الزمانية كانت ظاهرة من المتجدد
يقال المتبادر من المتجدد ليس الا الحادث فقط لا الحادث الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف **واما ثانيا** فلان

ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها
وهو يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق
عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد ظله
ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي
القديم لا يتصور فيه الحضور عند الحاسة لبراءة المعقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم الصفة

قول الشارح فيما يجيء ثم بعضهم خص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المص في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل
ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى اذ لا بد من التخصيص
بالحصولي ايضا بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المص حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث ومرة بالحصولي
ومن العجائب ان بعض المحققين قد حمل قوله ذلك دليلا على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر بباله ان غرضه من ذلك القول
ليس الا رد قول من خص المقسم بالحادث فقط لا اعتراض على من قيد المقسم بالحصولي والحادث كليهما كما يظهر عند التامل الصادق
قوله ولا يمكن المعارضة الخ محصل المعارضة اقامة الاستدلال على ارادة البعدية الذاتية بانه قد ادعى الشارح في الحاشية
المنهية المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وتحقق المساواة بالمعنى المصطلح بين الصفة والموصوف المعرفتين
وان لم تكن ضرورية كما سينكشف ان شاء الله تعالى لكن الشارح يدعيها اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كانت الصفة وهي قوله الذي لا يكفي
فيه مجرد الحضور شاملة للقديم ايضا فلا بد ان يراد من موصوفها ما اريد بها حتى يحصل التساوي وهذا لا يتاتى الا اذا اريد البعدية
الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف اذ لو اريد البعدية الزمانية تكون الصفة عامة مطلقة من موصوفها الذي هو العلم المتجدد
لتحقق الصفة بدون الموصوف في العلم الحصولي القديم هذا اذا اريد بالمتجدد الحصولي الحادث كما هو مطمح نظر الشارح واما
اذا اريد به الحادث فقط فتصير الصفة عامة من وجه لاجتماع الصفة والموصوف في العلم الحصولي الحادث وتفارقهما في العلم
الحصولي القديم والعلم الحضوري الحادث وبالجملة لا تكون الصفة مساوية للموصوف الا اذا اريد بالبعدية البعدية الذاتية
واجاب عنها المحشي بوجهين الاول ما نقله عن استاذه وحاصله انه ليس المراد بالمساواة معناها الحقيقي اعني الصدق
الكلي من الجانبين بل المراد منه الصدق الكلي من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا وارادة هذا
المعنى من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به ههنا استعمال اللفظ في معنى مجازي بحيث يكون المعنى الحقيقي فردا منه
كاستعمال لفظ الاسد في الشجاع وكاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ولا ريب في تحقق المساواة بهذا المعنى
في هذا المقام اذ المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث كما ستعرف ولا شك في صدق الصفة عليه صدقا كليا نعم لو فسر
المتجدد بالحادث فقط تصير الصفة عامة من وجه فلا تتحقق المساواة باي معنى اخذت اذ لا احتمال ح لصدق الصفة على
الموصوف صدقا كليا ولا يخفى ان ارادة هذا المعنى من المساواة خلاف المتبادر من عبارة الشارح في الحاشية وسياتي

العلامة التفتازاني
في التلويح
فلا خلاف في ارادة
منه مد ظله العالي

ما فيه مفصلا والثاني ما بيّنه بقوله ولا يبعد كل البعد آه وتقريره ان معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي وهذا لا يصدق على العلم الحصولي القديم اذ الحضور على نحوين حضور عند الحواس التي هي آلات لادراك الجزئيات عند الفلاسفة وحضور عند المدرك ولما كانت العقول العالية مبرّاة عن الحواس التي هي قوى جسمانية فلا يمكن فيها الحضور عند الحاسة اصلا بقي الحضور عند المدرك فان قيل ان الاشياء انما تحضر عند عللها الجاعلة فلا تكون الاشياء حاضرة عندها اصلا لانها ليست عللا جاعلة باتفاق الفلاسفة بل انما يكون حضورها عندها بواسطة ارتسام صورها فيها وح لا يصدق على العلم الحصولي القديم انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بهذا المعنى ح لا اذ لا امكان للحضور على هذا التقدير فلا تكون الصفة عامة من الموصوف ح آن قيل ان الاشياء تكون حاضرة عند العلل التي هي وسائط في الفيض ايضا كما يفهم من كلام الشيخ المقتول تكون الاشياء حاضرة عندها لكن لا يصدق ح انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بهذا المعنى لكفاية هذا الحضور للانكشاف وبالجملة لا احتمال في العلم القديم لتحقق الحضور مع عدم الكفاية ولعل وجه البعد المشار اليه بقوله كل البعد آه ان المتبادر من قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور اه لا يكون مجرد الحضور كافيا فيه بل يحتاج الى حصول صورة المدرك في المدرك سواء كان الحضور متحققا لا يكون كافيا او لا يكون متحققا اصلا وذلك لان النفي وارد على كفاية مجرد الحضور وهذا النفي يتصور على نحوين الاول بنفي الحضور والثاني بنفي الكفاية مع تحقق الحضور فحمل كلام المص على ما حمل عليه المحشي لا يخلو عن التكلف والبعد **اقول** ومع هذا البعد والتكلف لا يتم الا اذا ثبت ان العلوم الحصولية القديمة منحصرة في علوم العقول العالية بما سوى ذواتها وصفاتها واما لو كانت علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة كما هو مذهب محققي المشائية فلاحد ان يقول ان الاشياء باعتبار المحاذاة والمقابلة والوضع حاضرة عند نفوسها المنطبعة ولا يكفي هذا الحضور للانكشاف اذ النفوس المنطبعة الفلكية قوى جسمانية بمنزلة قوة الخيال فينا كما صرح به المحقق الطوسي والمدرك بالحقيقة نفوسها الكلية المجردة كما تقرر في مقره فقد صدق على العلم الحصولي القديم ايضا انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بالمعنى الذي تجشمه المحشي فلم تبق الصفة مساوية للموصوف **قد اورد** على توجيه المحشي بانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو غير صادق على جميع افراد العلم الحصولي الحادث ايضا كالعلم المتعلق بالمفهومات الكلية فيلزم كون المقسم اخص من الحصولي الحادث ايضا **واقول** ح ان الايراد سخيف جدا لانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم نعم لو صدق عليه ذلك مع قطع النظر عن تحققه في ضمنه ايضا لكان المقسم اعم بلا ريب وحكم الفرد وان كان ينسب الى الطبيعة المأخوذة

وكذا بان الثابت بدليل المص انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا
فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث

لا بشرط شيء لكن انتساب الحكم الثابت للفرد من حيث الخصوصية الفردية الى الطبيعة من حيث هي هي ليس الا بالعرض
فاتصاف العلم الحصولي الحادث بكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ليس مستلزما لاتصاف مطلق الحصولي
او مطلق العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل انما يستلزم اتصافه به بالعرض وبالتبع فلا يلزم كون المقسم اعم من الحصولي الحادث
كما لا يخفى ولو كان اتصاف مطلق الحصولي او مطلق العلم بكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي في
ضمن الحصولي الحادث مستلزما لكون مطلق الحصولي او مطلق العلم مقسما لزم على كل من يقول بكون الحصولي الحادث مقسما للتصور
والتصديق ان يقول بكون مطلق الحصولي بل مطلق العلم مقسما لهما بل مقسما للبديهي والنظري ايضا والسر ان الحكم الثابت
للخاص من حيث هو كذلك لا يثبت للمطلق الا بمعنى انه ثابت لبعض افراده فلا يصح جعل المطلق مقسما الا بعد التخصيص وما قيل ان المراد
بامكان الحضور عند الحاسة ان يمكن الحضور في جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضا اذ يمكن
للعالم ان يحضرها حضورا لا يكفي بان يوجه حواسه اليها لكن القصور في المعلوم حيث يمتنع حضوره عند الحواس ففيه انه ان اريد
بامتناع حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عندها ممتنع مطلقا فلا ريب في بطلانه اذ الكليات حاضرة عند الحواس
في ضمن الجزئيات قطعا الا ترى انه يحصل صورة الانسان في مجمع النور والحس المشترك في ضمن حصول صورة زيد مثلا
فلا امتناع بالقياس الى طبيعة المعلوم بل لا امتناع الا من قبل العالم وذلك لان ادراك الحواس مقصور على بعض المدركات
كما تقرر في مقره فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات اصلا وان كانت الكليات حاضرة عندها في ضمن الاشخاص
وان اريد به ان الكليات بما هي هي يمتنع ان تحضر عندها فمسلم لكن صح القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن
القصور في المعلوم تحكم محض اذ كما ان حضور الكليات بما هي هي ممتنع عند الحواس كذلك توجيه الحواس اليها ممتنع كما لا يخفى
قوله وكذا بان الثابت الخ معارضة اخرى حاصلها ان دليل المص وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء
في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا لا يقتضي الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط ولا اشعار فيه للحدوث
اصلا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى ينطبق الدليل على الدعوى ولو اريد البعدية الزمانية يلزم عدم
تمامية التقريب واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ما قال المحشي وسيجيء ما له وما عليه ان شاء الله تعالى
ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة وفيه ان تبادر الحدوث من الحصول في حيز المنع
ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقا كما ذهب اليه الشيخ المقتول وصح حصر التصور والتصديق في العلم
الحصولي الحادث لكن لا لان للحدوث مدخلا فيه كما يتوهمه امثال المحشي بل لان التصور والتصديق قسمان للحصولي
والحصولي لا يكون الا حادثا ويرد على هذا التوجيه انه لا يتم الا اذا ثبت ان المص قائل بكون علوم العقول العالية ولا اقل

والالم يصح الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الحدين اما الاول فلاستغناء الحصول فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي لمخالفته على المحقق الدواني في تعليقاته وعرفوهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمحققون ايضا انهم

حضورية ولم يثبت بعد بل قوله وعلم المجردات بانفسها يابى عنه والالم يكن للتخصيص فائدة كذا افاد بعض المحققين قدس سره

قوله والالم يصح الانحصار الخ **انت تعلم** انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصورا لكن هذا يشمل الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ظاهر

قوله فلان المتبادر الخ هذا التبادر غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصورا وتصديقا بل المتبادر من العقل عنده ههنا ليس الا المدرك مطلقا ومع ذلك ما ذكره المحشي مخالف لما صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها كما صرح به بعض الاعلام ولما يظهر من كلام المص في المحاكمات ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس لا النفس

قوله كيف والجمهور اجمعوا آه انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم الشارح والمحشي والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم ولو سلم انعقاد الاجماع على ما ذكره المحشي فلا اعتداد به بعد قيام البرهان على ان التصور والتصديق قسمان لمطلق الحصولي حادثا كان او قديما

قوله ولذا شنع المحشي آه حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا **وانت تعلم** ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لان الكلام ليس في اطلاق اللفظ بل في تحقق المعنى ولا ريب في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت اللهم الا ان يرتكب كون العلوم القديمة حضورية مطلقا

قوله فلو لم يتبادر آه يعني ان الجمهور مع اتفاقهم على اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشيء مع الحكم فلو لم يتبادر من العقل العقل البشري لانتقض تعريفهم منعا لصدقه على الحصولي القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت ان القول باتفاق الجمهور على اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث غير تام بل الظاهر من كلام الجمهور من المحققين انهم اتفقوا على كون التصور والتصديق قسمين من مطلق الحصولي حادثا كان او قديما وح لو كان المتبادر من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن لم يكن تعريفهم جامعا

حيث لم يوجد في كلماته في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه وانما اكتفى في
نفي الديدن على بالاول احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم فانه من خواص هذا التعليق
قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص

قوله حيث لم يوجد في كلماته آه هذا الادعاء عجيب جدا ولعل المحشي لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصرح
قوله وانما اكتفى في نفي الديدن آه جواب معارضة ربما يورد ههنا ويقال قول المص والعلم الحضوري لا يكون
بحصول الصورة نص على ان مقصوده اخراج العلم الحضوري عن المقسم لا اخراج العلم الحصولي القديم ولو كان مراده
ما ذكره المحشي من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كان الواجب عليه اخراج العلم الحصولي القديم دون العلم الحضوري لان العلم
الحصولي القديم تصور وتصديق عند كثير من المحققين ولم يذهب احد الى كون العلم الحضوري تصورا وتصديقا وحاصل الجواب
ان المص انما اكتفى على اخراج العلم الحضوري احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة **وانت تعلم** ما في هذا الجواب
من الوهن والسخافة اذ مقايسة العلم الحصولي القديم على العلم الحضوري غير صحيح اصلا اذ العلم الحضوري خارج عن المقسم اتفاقا بخلاف
العلم الحصولي القديم فقياس احدهما على الآخر قياس مع الفارق ولعله انما اكتفى على اخراج الحضوري اعتمادا على فطرة المحشي
والا فالظاهر انه يكون تاركا لما يهمه ومشتغلا بما لا يعنيه ثم ان لفظة الديدن لا معنى له في هذا المقام اصلا لانه في اللغة العادة
فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي الديدن انما اكتفى في نفي العادة وهذه الفاظ ليس تحتها معان محصلة بقي ههنا كلام آخر وهو
ان دليل المص وقوله والعلم الحضوري آه وان كان لا يقتضي كل منهما الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن قوله هو العلم المتجدد صريح
صريح في ارادة الحادث ولو لم يكن مقصوده تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لكان له ان يقول هو العلم الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور
وان قيل المراد بالمتجدد الحادث بالذات **يقال** مع كونه تكلفا لا يبقى لهذا القيد فائدة بل يصير لغوا محضا كما لا يخفى على المتامل
قوله انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال تقريره السوال انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف
البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث فان في مقام التقييد بالقيدين
اذا لم يكن احدهما مغنيا عن الآخر لا بد من اظهارهما مع انه قد اطلق الحصولي ولم يقيده بالحادث فعلم ان المقسم عنده
منحصر في العلم الحصولي والا فلا وجه لترك القيد الآخر اعني الحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر
عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل
انحصار الشيء في الاخص مستلزم لانحصاره في الاعم اذ لا يعقل انحصار الشيء في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط
ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الا انحصاره في الاخص ايضا وجه السقوط
ظاهر مع ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا **فان قيل** انحصار الشيء في الاعم من حيث
تحققه في ضمن الاخص لا ينافي انحصاره فيه **يقال** مع كونه لغوا لا ينافي على هذا التقدير لفظا بالا معنى هذا ليس انحصارا في الاعم حقيقة فافهم

والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوري الخ واذ العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد
تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض اصلا
وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس للعلم بالصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي وان المراد من البعدية المذكورة
بعدية تكون مقتضى النفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصولية ليس بسديد

قوله والفائدة آه يعني ان الفائدة في ترك قيد الحادث ان يتحد نظم الشرح والمتن اذ نظم المتن مبني ظاهرا على انحصار
المقسم في الحصولي وبعد التأمل يظهر ان غرض المص حصر المقسم في الحصولي الحادث وانت تعلم انه لا يتحد نظم الشرح
والمتن بهذا النحو الا اذا كان غرض المص تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كما توهمه شيء اما لو كان غرضه تخصيصه بالحصولي
فقط كما يفصح به ليله وقوله والعلم الحضوري آه فلا يتحد نظم الشرح والمتن الا اذا لم يكن المراد بالحصولي في قوله
هو ليس الا العلم الحصولي الحصولي الحادث اذ على تقدير ارادة الحادث من الحصولي لا يتحد نظمهما الا في اللفظ والمعتبر انما هو المعنى
قوله واذ العلم المتعلق الخ لما كان لقائل ان يقول ان العلم المتجدد بالمعنى الذي بينه الشارح وان لم يصدق على العلم الحضوري
مطلقا لكن يصدق على العلم المتعلق بالصورة العلمية انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف اذ تحقق الصورة العلمية لكونها علما
حصوليا متوقف على تحقق العالم ووجوده والعلم المتعلق بها عينها ذاتا واعتبارا فيتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
مع انه علم حضوري لما تقرر عندهم ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري اجاب عنه المحشي بان المراد بالعلم المتجدد العلم
الكلي والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلي للصورة
العلمية فهو علم حصولي اذ علم الكليات لا يكون الا حصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفي هذا الجواب انظار الاول انه ماذا
اراد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا ان اراد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ليس امرا كليا فمسلم
لكن لا يجدي شيئا لان النقض ليس بالعلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة
المتعلقة بالصور المخصوصة ليس امرا كليا فان اراد انه ليس كليا اصلا لا ذاتيا ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ القول
بكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة مستلزم للقول بكون القدر المشترك بينها كليا غاية الامر انه يكون
كليا عرضيا لما تحته من الافراد وان اراد انه ليس كليا ذاتيا لكون هذه الافراد حقائق متخالفة فمسلم لكن يرجع محصل الجواب
ح الى ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس كليا ذاتيا لما تحته من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بالصور المخصوصة حقائق
مختلفة وليست مشتركة في ذاتي وظاهر انه لا ينطبق على السؤال الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره بما محصله
ان العلم الحصولي ايض ليس بكلي بل هو صورة شخصية قائمة بنفس شخصي او بنفس شخصية واما المقدار المشترك بين الصور
فهو وان كان كليا لكن القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين هذه الصور ايض كلي ودعوى الكلية
بالعرض في العلوم الحضورية فقط بعد تسليم الاتحاد الذاتي بين العلم والمعلوم في الحضوري غير صحيح لان نفس تلك الصور

حصولية وحضورية فلو كان القدر المشترك في احدهما عرضيا يكون عرضيا في الآخر ايضا بلا تفرقة قال بعض الافاضل
كلام الشارح انه قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور للاشخاص فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة
بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد بعدم كون القدر المشترك
بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن قياما اصليا اي قياما هو مناط الاتصاف
بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شخص المكتنفة بالعوارض
الذهنية وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا
والعلوم الحصولية افراد للمفهوم الكلي المشترك فيهما فلا يخفى بطلانه اذ كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
بينهما كذلك العلوم الحضورية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتيا
في احدهما دون الآخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحضورية ايضا فان كان القدر المشترك في احدهما ذاتيا كان
ذاتيا في الآخر ايضا وان كان عرضيا في احدهما كان كذلك في الآخر ايضا والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ للانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى نعم كما يصح اطلاق العلم الحصولي
على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح اطلاق العلم الحضوري
على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار الثالث ان العلم المتعلق بالصورة العلمية متحد معها ذاتا واعتبارا
واذا كان هذا العلم جزئيا خارجا عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلمية ايضا خارجة عن العلم المتحد بهذا القيد لكونها
جزئية وهذا الايراد في غاية السخافة لان الغرض ان العلم المتحد الذي جعل مقسما للتصور والتصديق كلي وهذا مما لا ريب فيه
فان اراد المعترض انه يلزم ان يكون الصورة العلمية الشخصية المتعلق بها العلم الحضوري خارجة عن العلم المتحد الذي هو المقسم
للتصور والتصديق بقيد الكلي فلزومه ملتزم اذ المحشي انما يدعي كون العلم المتحد الذي هو المقسم للتصور والتصديق كليا
ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية ضارا وان اراد انه يلزمه ان يكون ماهية
الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارته هذا ليس بلازم اصلا وبالجملة هذا الايراد غير وارد
على كلام المحشي نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمت فيما سبق فالصواب في تقرير كلام الشارح ان
يقال معنى قوله يتحقق كل فرد منه الخ ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية بالزمان و
هو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه
عن موصوفه بعدية بالزمان اذ الحضور ليس ملزوما للبعدية والتأخر اصلا ولا يلزم البعدية في علم النفس بذاتها وح
يندفع الاشكال بلا كلفة لان معنى قوله والعلم الحضوري آه ان العلم الذي يكون بنفس حضور المعلوم عند العالم ليس

اما الاول فلابتنائه على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر آنفا واما الثاني فلاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري +

جميع افراده متحققة بعد تحقق الموصوف اي ليس طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية والتاخر اصلا ولا يلزم من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف في العلم الحضوري ملزوما للبعدية والتاخر كما لا يخفى وقد يجاب بانه من المشهورات ان العلم المتعلق بذات النفس وصفاتها علم حضوري والصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري فعلم بالنظر الى هذا الشهرة ان العلم الحضوري مطلقا خارج عن المقسم وفيه انه على هذا التقدير يكون قوله يتحقق كل فرد منه لغوا بل كان يكفي ان يقول علم يتحقق بعد تحقق الموصوف اذ كل احد يعلم ان علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على تقدير صحته لا ينطبق على عبارة الشارح قوله اما الاول آه حاصل الجواب الاول ان المراد بالفرد في قوله يتحقق كل فرد منه الخ الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له افراد شخصية بخلاف الصورة العلمية اذ لها افراد نوعية كالتصور والتصديق واعترض على هذا الجواب بوجوه منها ما قال المحشي ومحصله ان هذا الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا وقد سبق آنفا انه ليس بكلي بل هو جزئيات متعددة وقد عرفت ماله وما عليه فتذكر ومنها ما افاده جدي قدس سره انه يلغو على هذا قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي ومنها ان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية لا ريب انه عين المعلوم اذ العلم بها حضوري لكونه علما بالصفة من صفات النفس وعلمها بصفاتها حضوري كما سيجيء ان شاء الله والعلم الحضوري عين معلومه ذاتا واعتبارا كما صرحوا به فالعلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية يجب ان يكون تصورا والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب ان يكون تصديقا فاختلاف افراد الصورة العلمية نوعا مستلزم لاختلاف علمها كذلك بل اختلاف افرادها نوعا عين اختلافه كذلك فالقول بانه ليس لعلم الصورة العلمية افراد نوعية غير صحيح على القول باتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ذاتا واعتبارا كما لا يخفى فان قلت فذلك العلم له اعتباران الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصور او تصديق والثاني انه مبدأ الانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري وليس بتصور ولا تصديق قلت سيجيء ان شاء الله ان التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن ان يكون الحقيقة التصورية والحقيقة التصديقية باعتبار تصورا وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا اذ الماهيات محفوظة في جميع الاعتبارات فافهم ولا تزل قوله واما الثاني آه حاصل الجواب الثاني ان المراد تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان تحقق كل فرد منه بالنظر الى نفس ذاته بعد تحقق الموصوف ولا شك ان بعدية العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر الى كون المعلوم اعني الصورة العلمية علما حصوليا لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان يتحقق كل فرد من العلم الحضوري بعد تحقق الموصوف

واورد على هذا الجواب بوجوه الاول ما قال المحشي وسيجي بيانه مع ما فيه ان شاء الله والثاني ما افاد سيد الحكماء
وسند العلماء جدي قدس سره انه يلغو على هذا لفظ كل ويفسد قوله والعلم الحضوري آه والثالث ما قال بعض
الفضلاء ليس في طبيعة الحصولي اقتضاء للبعدية اصلا لانه اما عبارة عن الحصول في الذهن والحصول ليس له حقيقة واحدة
وافراده افراد حصصية متحدة بالماهية فنفس طبيعة الحصول والوجود لا تقتضي ان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
والا لتحقق الموصوف فرد من افراده فيقتضي ذلك اي تحققه بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم الشيء على نفسه او للشيء
واحد وجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعدية لانها
لو اقتضت وهي المعلوم الذي هو الشيء من حيث هو هو فيلزم ان يقتضي الاشياء كلها ان تحقق كل فرد منها بعد تحقق
الموصوف وهذا كما ترى لانه ان اريد بالموصوف الموصوف الخاص اعني الذهن فيلزم ان لا يتحقق شيء في الخارج
وان يكون جميع الاشياء اعراضا واوصافا انضمامية مع ان بعضها اعراض وبعضها جواهر وبعضها اوصاف انتزاعية
وان اريد اعم من الذهن اعني اي موصوف كان فالمفاسد سوى انحصار الموجودات في الذهن لازمة قطعا مع
ان الموصوف ايضا شيء من الاشياء فلا بد ان يقتضي لوجود فرد منه موصوفا آخر وهكذا فيتسلسل هذا كلامه ونحن نقول هذا الكلام
مع طوله لا يرجع الى طائل اما اولا فلانه ان اراد بقوله فنفس طبيعة الحصول آه ان الحصول الذي هو مرادف للوجود
لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف والا يلزم تقدم الشيء على نفسه والشيء واحد وجودات غير متناهية كما هو
ظاهر كلامه فمسلم ان طبيعة الحصول لا تقتضي ذلك والا يلزم ما لزم لكن العلم الحصولي على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة
ليس عبارة عن الحصول مطلقا بل هو عبارة عن الحصول في الذهن ولا ريب انه يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
الموصوف ولا يلزم استحالة اصلا وان اراد ان طبيعة الحصول في الذهن والوجود فيه لا تقتضي ان تحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوف فلا يخفى انه سفسطة واما ثانيا فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير
مقتضية للبعدية سخيف جدا لانه لا شك ان الصورة الحاصلة في الذهن عرض فيه لكونها حالة في المحل المستغني عنها وقد صرح
الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ان العرض بنفس ماهيته ووجوده محتاج الى المحل ولا يمكن وجوده الا بعد وجوده وتحققه فنفس
طبيعة الصورة لكونها طبيعة ناعتية عرضية تقتضي ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذي هو الذهن واما قوله لانها
لو اقتضت الخ فلا وجه له اصلا لان اقتضاء الصورة للبعدية ليس الا لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
بدون الحلول في المحل المستغني عنها فلا بد ان يتأخر عنه تأخرا ذاتيا او زمانيا ايضا ولا يلزم منه ان يقتضي الاشياء
كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل انما يلزم ان يقتضي الطبائع العرضية والحقائق الناعتية ذلك
وبالجملة كلام هذا القائل اخس من ان يلتفت اليه ولعل لكلامه وجها لا حاصل له ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على هذا الجواب
منع كون الحصول بنفس ذاته مقتضيا للتأخر والبعدية لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء لامر آخر هو الموصوف مثلا كما يقع غير مسموع فافهم

فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في هذا الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له فيه في علمها الحضوري فليتامل

قوله فكما لا مداخلة الخ لعل وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية انه لو اقتضى هذا الوصف البعدية في الصورة العلمية لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في الصورة العلمية اذ الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار كما سيجيء ان شاء الله من ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا واعتبارا في العلم الحضوري مع ان وصف الحضورية لا مدخل له في اقتضاء البعدية اصلا لا في الصورة العلمية ولا في علمها والا لكان تحقق كل فرد من الحضوري بعد تحقق الموصوف اذا لم يكن لهذا الوصف مدخل في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لا يكون لوصف الحصولية ايضا مدخل في اقتضائها فيها لاتحاد هذين الوصفين فقول المجيب ان البعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كون الصورة العلمية علما حصوليا غير سديد وانت تعلم ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران الاول كونها مبدأ للانكشاف بنفسها والثاني كونها مبدأ للانكشاف غيرها وكانت الصورة العلمية وكذا علمها بالاعتبار الاول علما حضوريا وغير متاخر وبالاعتبار الثاني علما حصوليا ومتاخرا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية مداخلة وصف الحضورية في اقتضاء البعدية فيها ولا من عدم مداخلة وصف الحضورية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية فيها لتغاير الاعتبارين وتخالف الجهتين وان كان غرض المحشي ان الصورة العلمية من جهة كونها علما حصوليا ايضا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اما اولا فلانه مناف لما صرح به في فواتح الحواشي من ان وجود الحاصل بدون ما حصل فيه ممتنع اذ هذا الكلام صريح في ان الحاصل بنفس ذاته يقتضي ان يتاخر عما حصل فيه وهذا اعتراف بدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية اذ مصداق هذا الوصف بنفس ذات الحاصل واما ثانيا فلان العلم الحصولي لا ريب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه وهو انه الموجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي ويتحقق الا بعد وجود الموصوف وتحققه اذ المحتاج من حيث هو كذلك لا يمكن ان يوجد ويتحقق الا بعد وجود المحتاج اليه وتحققه فقد ثبت ان العلم الحصولي متاخر عن الموصوف بنفس ذاته فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة العلمية متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها علما حصوليا اذ الحصول ملزوم للتاخر والبعدية لا لصفة انضمامية له هو فرع لوجود الموصوف وتحققه ولا معنى لمداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية الا هذا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولعل قوله فليتامل اشارة الى ما ذكرنا من وجوه الاختلال في كلامه

قوله في الحاشية فيلزم التخصيص الخ ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتجدد حينئذ هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد

قوله ولا يلزم على تفسير المحشي الخ قيل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المقسم خصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي [illegible] مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق [illegible] يراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة وهو غير شنيع ثم لزوم التخصيص مرتين بالمعنى الذي توهم الشارح شناعته على تقدير تفسير المتجدد بالحادث فقط [illegible] الصادق

قال الشارح في الحاشية مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد تحصيله الخ قد ذكر لعدم جواز تفسير المتجدد بالحادث [illegible] الاول ما بينه بقوله فيلزم التخصيص مرتين و الثاني ما بينه بقوله مع ان قوله آه ولا يخفى ان الوجه الاول انما يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث فقط بل لا بد ان يفسر بنحو يتناول القيدين اعني الحصولي والحادث لئلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث اصلا لانه لو فسر المتجدد بالحصولي الحادث ايضا لم يبق الصفة مساوية للموصوف بل تصير اعم فلو فسر المتجدد بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى تكون الصفة مساوية للموصوف فلا مناص عن لزوم التخصيص مرتين حين تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البديهي والنظري وهذا شنيع جدا في زعمه وان فسر بما فسره ويراد بالبعدية البعدية الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول يفوت المساواة بين الصفة والموصوف اللهم الا ان يوجه بما سيوجهه المحشي وستعرف ان توجيهه مع كونه مخالفا لما هو المتبادر من عبارته تعسف محض

قوله فيها واوصافها مساوية اى صادقة معها صدقا كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين زعما منه انهم قالوا ان الاعم لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف من الاخص بخلافه

قوله اى صادقة الخ لما كان قول الشارح فى الحاشية مع ان قوله الخ دالا على ان المتجدد مساو للصفة بحسب المفهوم والصدق وهذا انما يأتى لو اريد بالبعدية فى قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية اذ الصفة وهى قول المص لا يكفى فيه مجرد الحضور شاملة للقديم ايضا فلا بد ان يكون الموصوف ايضا كذلك حتى يحصل التساوى وكان ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما حقق المحشى سابقا وجه كلامه بان المراد بالمساواة صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا سواء كان الصدق الكلى من جانب الصفة فقط او من جانب الصفة والموصوف جميعا ولا ريب فى تحقق المساواة بهذا المعنى على تقدير ارادة البعدية الزمانية اذ مصداق المتجدد هو الحصولى الحادث لا الحادث فقط كما عرفت ولا يخفى ان ما ينطق به كلام الشارح من اشتراط المساواة المصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وما وجه المحشى من ان المراد بالمساواة الصدق الكلى من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا كلاهما مخالفان لما صرح به ائمة النحو لانهم حيث قالوا ان الموصوف المعرفة اخص من الصفة او مساو لها ارادوا ان الموصوف المعرفة اشد اختصاصا بالتعريف والمعلومية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون اكمل من الصفة فى التعريف او مساويا لها فمرادهم بالاخصية والمساواة المساواة بحسب التعريف لا بحسب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مفهوميهما تساو او عموم وخصوص مطلقا او من وجه وبالجملة اشتراط المساواة المصطلحة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح فى الحاشية واشتراط صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا كما قال المحشى كلاهما منافيان لتصريحاتهم ومخالفان لتنصيصاتهم

قوله زعما منه انهم قالوا الخ اعلم انهم قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلى لان الخاص بحسب خصوصيته له شرائط وموانع لا يعتبر فى العام اصلا فيكون ارتسامه فى النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف لكن الشارح اعترض عليهم فى حواشى شرح المواقف بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص ولا لعلم الاعم شرائط او يكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم الكثرة وقوع علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فظ واما على الثانى فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك ثم قال وبهذا يندفع ما يتراءى ورووده من ان المشروط قلما يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شروط الخاص فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام

والصفات الموضحة لا بد لها من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف فتدبر قوله فيه اشارة الى ان الخ
حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك فافهم

والخاص مع شرائطها اكثر من علمها بدونها او من عدم علمها معها لكن يجوز ان لا يكون لها شرائط او يكون
لها شرائط ويكون علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم الاعم لك هذا كلامه فتوجيه كلامه بانه يزعم
كون الاعم اعرف من الاخص وكون حصوله الذهني اكثر بالنسبة الى الاخص احسان عليه من دون امتنان منه
قوله والصفات الموضحة الخ انت تعلم ان مرادهم بقولهم صفات المعارف للتوضيح انها رافعة للاحتمال الحاصل
في المعارف كما صرح به غير واحد من المحققين وهذا لا يقتضي كون الصفة الموضحة مساوية للموصوف واعم منه مطلقا
بل يجوز ان يكون اخص منه وادون من الموصوف وايضا علماء الاصول رحمهم الله صرحوا بان الجمع المحلى والمفرد المحلى
والموصولات موصوفات عامة والصفات مقللة لافرادها واستعمالات الكتاب العزيز والاحاديث الشريفة النبوية
وكلام البلغاء دالة على كون الموصوفات اعم مطلقا والصفات اخص مطلقا كما يظهر لمن تتبع ولو سلم ان الصفات
الموضحة لا تكون ادون من موصوفاتها فغاية ما لزم منه عدم كون الصفة اخص مطلقا من الموصوف وبهذا القدر لا يتم
مطلوب المحشي اذ يجوز ان تكون اخص من وجه فلا بد من ابطال هذا الاحتمال والا يجوز تفسير المتبع بالحادث مع انه غير جائز
كما صرح به الشارح في الحاشية واعترض على المحشي بعض المحققين قدس سره بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة
اخفى من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح
الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من المجموع صرح به بعض الثقات
قوله حيث لم يقل آه يعني ان المصنف لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر بل قال لا يكفي فيه مجرد الحضور وانما
عدل عنه الى ذلك اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا ولكن لا يكفي هذا الحضور للانكشاف
وجه الاشارة ان قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة فصدقها يتصور على نحوين الاول بسلب المحمول عن الموضوع
والثاني بانتفاء الموضوع راسا وانت تعلم ان هذا انما يصح لو لم يكن معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن
فيه الحضور ولكن لا يكفي كما بينه المحشي سابقا واما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لصدق هذه القضية
بانتفاء الموضوع راسا بل انما يصدق بسلب المحمول عن الموضوع فافهم ثم ههنا كلام وهو انه ان اريد ان حضور
المعلوم عند العالم لا يكفي في العلم فهو باطل بداهة وان اريد ان حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف في
العلم فهو منقوض بالعلم الحضوري اذ حضور معلومه عند غير عالمه لا يكفي في العلم البتة واجيب بان المراد بالحضور
اعم من ان يكون عند العالم او عند غيره لكن المراد من الغير الآلة وكفاية هذا الحضور الاعم في الحصولي على نحوين
الاول كفاية الحضور عند العالم والثاني الكفاية عند الآلات والكفاية الاولى منتفية بانتفاء حضور المعلوم عند العالم

قوله في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق
لم يصح تمثيل المنفي بما هو ظاهر بعلم الواجب وارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق

والكفاية الثانية منتفية مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولاريب ح في عدم انتقاضه بالحضوري اذ لا تصور
فيه الحضور الاعم من ان يكون عند العالم او آلاته لفقدان الآلات فلا يمكن فيه الا الحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كافيا
قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر آه اعلم ان قوله لا يخفى سوال تقريره ان المتبادر من الحضور
الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور ان العلم الحصولي قد يكون فيه حضور عند المدرك
لكن هذا الحضور لا يكفي للعلم والانكشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرك عند المدرك كاف للادراك قطعا
مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر للممثل له اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرك
بل بالنسبة الى الحاسة فقط وقوله فالمراد الخ جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور الحضور بالنسبة
الى المدرك الا ان المراد ههنا بالحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك
فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاسة فلا يلزم عدم مطابقة
المثال للممثل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك ولم يقل المراد به
الحضور عند الحاسة ليصح نفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد وتمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد آخر
ولو قال المراد بالحضور الحضور عند الحاسة لزم عدم صحة تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء
ههنا كلام وهو انه ان كان المراد بالحاسة القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك والخيال مثلا فلا نسلم
ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما يرتسم صورها في الآلات مع ان العلم بها
حصولي اذ العلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل والمراد بالعقل الذهن وهو يعم الحواس كلها
وان كان المراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا عند المدرك اصلا والحق
ان يقال المراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج سواء
وجد عند الحاسة ولم يكن كافيا كما في الابصار مثلا او لم يوجد عندها او لم يوجد في الخارج اصلا واما العلم الحضوري
فما يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم الحضوري فيما سوى العلم
المتعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكلا لان الصورة العلمية ليست موجودة في الخارج بل موجودة في
الذهن قلت المراد بالموجود الخارجي ما يترتب عليه آثار الوجود الخارجي ان لم يكن موجودا في الخارج حقيقة ولاريب ان الصورة العلمية
المتشخصة بالتشخص الذهني المكتنفة بالعوارض الذهنية يترتب عليها الآثار الخارجية فهي مثل الموجود الخارجي فافهم وارتقب كلاما فتوقع
قوله فمع كونه عدولا الخ اقول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك وكان يلزم

ولا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه الى العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفي كفاية مجرد الحضور اذ الحضور عند المدرك يكون كافيا في الادراك قطعا عدم مطابقة المثال الذي اورده الشارح في الشرح للممثل له صرف الشارح كلام المصنف عن الظاهر وقال في الحاشية فالمراد بالحضور آه ولو كان المتبادر من الحضور مطلق الحضور فلا حاجة الى تبيين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق الحضور اعم من ان يكون عند الحاسة او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للممثل له ولا عدم صحة تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه اذ يصح تمثيل المنفي بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد وينطبق المثال على الممثل له باعتبار فرد آخر ولا يحتاج الى ما تجشمه الشارح في الحاشية اصلا فما توهم المحشي من كون المتبادر مطلق الحضور مع كونه مخالفا للضرورة اذ المتبادر من الحضور انما هو الحضور عند المدرك بداهة يأباه كلام الشارح في الحاشية

قوله ولا يجب لتحققه آه قد نقل ههنا حاشية وهي قوله هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السوال والجواب كلاهما عجيبان اذ حاصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلقه الشامل للحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك فيصح تمثيل المنفي باعتبار فرد ونفي كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد آخر اذ المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فالاعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجه اصلا بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضم هذه المقدمة فما ذكره المورد كانه تاييد للمطلوب لا ايراد عليه واما الجواب فظاهر انه لا ينطبق على السوال اذ حاصل السوال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده ومحصل الجواب عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحقق المطلق ولا يخفى انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الافراد لتحققه عدم تحققه في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السوال غير متوجه على ما توهم المحشي توجهه عليه والجواب غير منطبق على الايراد بل السائل في واد والمجيب في واد نعم لو قرر السوال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقق جميع افراده لكان السوال متوجها على المطلوب ولكان الجواب منطبقا على السوال هذا والله اعلم بحقيقة الحال

قوله حتى يتوجه آه لما عمم الشارح الحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك امكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالحضور ههنا مطلق الحضور فالمراد بالغيبة في قول المصنف فيما بعد واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا آه مطلق الغيبوبة اعم من ان يكون عن الحاسة او عن المدرك فيلزم ان يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاسة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العلمية وغيرها كعلم النفس بذاتها

وارادة الغائب عن كليهما معاً يستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه

حصولياً لتحقق مطلق الغيبوبة مع ان علم النفس بذاتها وصفاتها لا يكون بحصول الصورة بل انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تعميم الحضور آه يعني انه لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه بل المراد بالغائب ثمه الغائب عن المدرك مطلقاً سواء كان غائباً عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قدس سره لا يلزم من تعميم الحضور ههنا الا تخصيص الغائب ثمه بالذي يغيب عن الحاسة والنفس بقرينة المقابلة لا تعميمه حتى يحتاج الى العذر وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه غير متوجه من الراس اذ لا لزوم بين تعميم الحضور وتعميم الغيبة اصلاً حتى يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه فلا احتياج الى الجواب عن الايراد الذي لا ورود له اصلاً بل كان له ان يقول لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تخصيص الغائب ثمه بقرينة المقابلة فلا يتوهم ما يتوهم

قوله وارادة الغائب آه لما ثبت ان المراد بالحضور في قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة وانه لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قول المص واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا امكن ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب ثمه يلزم تخصيصه بما يكون غائباً عن الحاسة والمدرك معاً بقرينة المقابلة فاجاب عنه المحشي بما محصله ان القول بكون مناط العلم الحصولي على الغيبوبة عن كليهما معاً يستلزم مفهوم المخالفة وهو انه لو انتفى الغيبة عن كليهما ولو تحقق الحضور عند احدهما يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصولياً بل يكون حضورياً فيلزم ان يكون العلم الابصاري مثلاً علماً حضورياً لان المبصر ليس بغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احدهما وهو خلف

قال الشارح فالابصار مثلاً الخ تفصيل المقام ان المذاهب المنقولة عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الاشراقيين وسيجي بيانه ان شاء الله الثاني مذهب الطبعيين وهو ان الابصار انما يكون بالانطباع وبيانه ان الابصار انما يكون بعد انطباع صورة المبصر بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية التي في العين وتاديها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يورث استعداداً تفيض به صورته على الجليدية ولا يمكن ادراك ذلك تفصيلاً والانطباع في الجليدية لا يكفي في الابصار والا لرئي شي واحد شيئاين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك والمراد بتادي الصورة الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك وليس المراد منه ان الصورة تنتقل من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض بالضرورة وانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال واستدلوا على ما ذهبوا اليه من وجوه الاول ان المرئي اذا كان قريباً من الرائي قرباً معتدلاً يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه كذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وليس ذلك الا لان الاقرب ينطبع في جزء اعظم من الجليدية والابعد في جزء اصغر منه وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفروض من الرائي فان الخطين الخارجين عن البصر الواقعين

على طرفي المرئي يحيطان بزاوية عند البصر يرتسم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعيدا مما فرض كانت الزاوية
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعين على طرفي المرئي ح اصغر من الاول كما يشهد به التخييل الصحيح فيحصل صورة المرئي
في هذه الزاوية الصغرى فيرى اصغر وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان لشدة
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كانهما خط واحد فتنمحي الزاوية وتبطل الرؤية والحاصل ان صورة المرئي
تنطبع في جزء الجليدية ويحيط به زاوية مخروط متوهم رأسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكلما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية والجزء الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا ريب ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح
المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي
انما ينضبط اذا جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو مذهب
الرياضيين وسيجيء تفصيله ان شاء الله فينبغي ان يرى كما هو سواء كانت الزاوية ضيقة او لا اعترض عليه بوجوه منها انه لم
لا يجوز ان يكون سبب تفاوت المرئي بحسب ابعاده امر آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوشجي ان القائلين
بخروج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها ومنها انه يجوز عندكم انطباع
شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم الثاني ان الابصار اسوة بسائر الحواس الظاهرة
ولما لم يكن ادراكاتها المدركاتها بخروج شيء منها واتصالها بالمحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر ايضا بخروج شيء
عنه الى المبصر بل بانتقاش صورة المبصر واعترض عليه بانه تمثيل بلا جامع الثالث ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس
مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة مثلا ثم غمض عينيه
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا واورد عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوشجي مجيبا عنه بين المشاهدة والتخييل فرق بين فالارتسام في الخيال هو التخييل
دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لا حالة التخييل ويرد عليه ورودا ظاهرا ان المشاهدة مشروطة
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب ولا كذلك في صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التخييل وانما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد برؤية ما
غلب بعين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في الحس المشترك اذا عرفت هذا فاعلم انه استدل
على ابطال هذا المذهب بوجوه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع لكان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فيلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم ضرورة
توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرنا

من حيث هو واجيب عنه بان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين ثم تأثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست المرئي
الموجود في الخارج على عظمه في جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة بل المبصر هو الموجود
في الخارج الثاني انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كمقدار الجبل والسماء مثلا مع كبره وتشخصه منطبعا في الحاسة ام
لا على الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كلماتهم لا تساعده لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول الهوية
الشخصية مع المقدار والوضع المعين في الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم بنفسه حاصلا فلا يصير منكشفا واجاب عنه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بما حصله انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل والسماء مثلا ولا يلزم انطباع الكبير
في الصغير من حصول صورة الجبل والسماء مثلا لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة للادراك او في القوة المدركة
الحالة فيه التي لا حظ لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء والجبل مثلا
وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولا يخفى
سخافة هذا الكلام اما اولا فلانه لا يخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي ذلك المادة
مادة له فلا ريب انها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير وايضا يلزم ان يجتمع مقداران في مادة واحدة
ولا يزيد الحجم واما ان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة بالشخص عندهم
واما ثانيا فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا ريب في تقدرها بتقدر محلها بالعرض فيلزم
انطباع الكبير في الصغير وذلك محال واما ثالثا فلان الكلام في حصول هوية مقدار الجبل مثلا وهذه الهوية متقدرة
بتقدر خاص فاذا كان الحاصل منه اصغر منه مقدارا لم تكن الهوية المخصوصة حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فمما يقضي به العجب لان الكلام
في صورة الهوية الشخصية ولا ريب ان صورة الشخص الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والتساوي في الانسان الكبير
والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المحقق في المحاكمات بان الصغر والكبر من عوارض الهوية العينية
لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي عبارة عن مرتبة معينة صغيرة او
كبيرة فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغر او الكبر فعاد لهم ما لزم
او ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب بعضهم بان المقدار امر زائد على الجبل مثلا وعارض له في الخارج
فيحصل صورة الجبل مثلا مجردا عن المقدار ويرد عليه ان الكلام في نفس هوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم تكثر الشخص في انحاء الوجود وان قيل انه لا يحصل الشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي
يقال فلا يحصل المعلوم بنفسه فلا يصير منكشفا واجيب عنه بانه لا استحالة في ان يتشخص المتشخص بالتشخص الخارجي
في الوجود الذهني بتشخص آخر فالتشخص في كل ظرف انما يابى الاشتراك في ذلك الظرف لا في ظرف آخر فالتشخص الخارجي

تشخص الخارج فقط والتشخص الذهني تشخص بحسب الذهن فقط والحق ان الواحد بالعدد يستحيل تعدده والا فهو ليس
واحدا بالعدد وقد نص عليه الشيخ ايضا في الفصل الثاني من ثالثة الٰهيات الشفاء فتجويز ان يحصل الشخص الخارجي بعينه
في الذهن مما لا ريب في بطلانه وايضا لو كان الحاصل في الذهن هو الشخص الخارجي بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهني ايضا والا لم يكن الشخص الخارجي بما هو كذلك حاصلا في الذهن فيلزم ان يكون الشخص
الخارجي من الجواهر حين حصوله في الذهن مع قيامه به قائما بنفسه لان التشخص الخارجي والوجود الخارجي متساوقان
والوجود الخارجي للجواهر وجود مستقل فعلى تقدير تجويز كون الموجود الذهني متشخصا بالتشخص الخارجي يلزم ان يكون
الموجود الذهني من حيث هو كذلك موجودا خارجيا فيلزم كونه قائما بنفسه قائما بغيره ايضا يلزم ان يكون للشيء الواحد تشخصان وايضا
التشخص عبارة عما يفيد الامتياز عن جميع ما عداه فاذا ميز التشخص الخارجي الشخص الخارجي عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني
ان افاده الامتياز لزم تحصيل الحاصل والا فلا يكون تشخصا قال الثالث مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع
عن العين على هيأة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر واعلم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جمع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة
عند مركزه ثم يمتد الى المبصر متفرقة فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط
لم يدركه ولهذا يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جمع الى ان الخارج من العين خط واحد
مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه ويتخيل بحركته
هيأة مخروط واستدل على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع اولا بان الانسان اذا رأى في المرآة وجهه فاما ان يكون
لانطباع صورة من الوجه في المرآة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما توهمه اصحاب الانطباع
واما ان يكون لانعكاس الشعاع الخارج من البصر بصقالتها الى الوجه لا سبيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة
لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعها بزوال شيء آخر الا ترى ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة
اليه لزم ذلك اللون موضعا من الجدار ولم ينتقل بانتقال الرائي من مكان الى مكان آخر لكن نرى صورة الشجرة مثلا
في الماء او المرآة تنتقل من مكانها في الماء او المرآة بحسب انتقالنا فتعين الثاني وهو المطلوب واعترض عليه بان الانطباع
وخروج الشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا وليس يجب ايضا ان يكون السبب في كل شيء معلوما لنا على التفصيل
فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئي كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك
المرئي وان لم نعرف لذلك علة مفصلة وصورة الوجه انما تنطبع في المرآة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الى الوجه
والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وثانيا ان الاجهر يبصر ليلا لا نهارا والاعشى نهارا لا ليلا
وليس ذلك الا لان الاجهر يتحلل شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى لغلظ شعاع بصره

لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس قوة وصفاء الثاني ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه و
اشرق على انفه واذا اغمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج واجيب عن
الوجهين بانهما لا يدلان على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا وهذا غير منكر اذ في الآلات
الابصار اجسام مضيئة تخللها او غلظها تمنع الابصار ويستدل على ابطال مذهبهم بوجوه الاول ان الشعاع ان كان
عرضا يمتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا على صغرها بل من عين العصفور مثلا جسم يخرق الافلاك
الى كرة الثوابت الثاني ان حركة الشعاع لا يمكن ان تكون طبعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية لما ثبت في
محله ان لا قسر حيث لا طبع ولا ارادية وهو ظاهر وقد اجيب بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبعية والى ما عداها
من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا وايضا يجوز ان يكون حركته ارادية وظهور انتفاء الارادة مسلم
بحسب الشهرة دون اليقين ورد بان ارتكاب كون حركة الشعاع ارادية مكابرة فاضحة الثالث انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الابعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وهذا باطل قطعا فانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت
الرابع انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وايصالها الشعاع الى لا يقابل
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشارح القديم للتجريد عن هذه الوجوه بان المراد
بخروج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين استعد لان تفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع
قاعدة مخروط رأسه عند مركز الناظر لكن سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين خروج الشعاع عنها مجازا
على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه
هذا تاويل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بالشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدفع بان ذلك الشعاع متفاوت فوسطه اقوى من اطرافه فاذا بعد
المرئي لم ير منه ما ضعف شعاعه والحق ما افاد الاستاذ العلامة مد ظله ان الشعاع الحادث الفائض على سطح المرئي
ان كان موجودا في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج رأسه عند مركز البصر فاما ان يحدث
على سطح المرئي بمقابلة عين كل راء شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الف راء الف شعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راء واحد شعاع واحد في الخارج فذلك سفسطة ظاهرة البطلان او يحدث
بمقابلة عين راء شعاع ولا يحدث بمقابلة عين راء آخر شعاع اصلا وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل بداهة ويتعين الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المخروط الموجودين في الخارج هل هما جوهران او عرضان ولعلك علمت مما ذكرنا ان مذهب اصحاب
الانطباع واصحاب الشعاع كلاهما باطلان واما مذهب الاشراقيين فياتي الكلام فيه في الدرس الآتي ان شاء الله تعالى

قال الشارح كما ذهب اليه صاحب الاشراق اعلم انه قد ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل بمقابلة
اشراقية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عند النفس انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون
انطباع وخروج شعاع والمشهور فيما بين المتاخرين في تقرير مذهبه ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر فيصير بذلك آلة للابصار واعترض عليه بوجهين الاول انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين
العصفور يستحيل ان يقوى على احالة ما بينه وبين فلك الثوابت بل نقول ان العصفور بل الانسان والفيل لو كان بكليته
نورا ونارا لم يقووا احالة لما في عشرة فراسخ من الهواء ايضا فضلا عن هذه المسافة والثاني انه لو توقف الابصار
على استحالة المشف المتوسط على حالة تعين البصر على الادراك فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا والاول لا
لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاشتداد
فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب
وهو محال لاستحالة تعليل الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب عنه
العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة
على معلول واحد شخصي وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل منها علة مستقلة فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور
سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت
العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع
اذ عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم من
اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العيون
نختار ان تلك الحالة يحصل لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال
اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين ذلك الناظر المتاخر فيلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان
يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر فيلزم
امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه وفيه نظر
اما اولا فلانه سيجيء ان شاء الله ان علة عدم المعلول انما هي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد من العلل الناقصة ولا مجموع
اعدامها واشتراط السبق فيما يظن تعدد العلل المستقلة يبطل استقلال كل واحد منها واما ثانيا فلان القول بانه عند اجتماع
العيون يحصل تلك الحالة لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس بشيء اذ لو فرض اجتماع الع

قوله فالابصار مثلا الخ اى العلم الحاصل عند الابصار علم حصولى لا حضورى والا لزم كون الآلات الجسدانية مدركة اذ لا بد فى الحضورى من الحضور عند المدرك وفى الابصار ليس الحضور الا عند الآلات مع ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سيأتى والآلات مادية وظلمانية لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الآلات كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق

عيون على رؤية مرئى معا فلا يخلو اما ان تحصل تلك الحالة للشعاع المتوسط بينها وبين المرئى بالمجموع او بكل واحد واحد على الاول يلزم ان يبطل تلك الحالة دفعة اذا فرضنا غماض عين من تلك العيون لبطلان علته وهو المجموع بما هو كذلك فيلزم بطلان رؤية سائر العيون دفعة وهذا صريح البطلان وعلى الثانى لا يكون علتها المستقلة مجموع العيون بل كل واحد واحد منها فافهم

قوله اى العلم الحاصل عند الابصار آه قال فى الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهى ليست بعالمة كما قال المحشى ففسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير ان الابصار سبب للعلم الحاصل به فاطلق اسم السبب واريد به المسبب والقرينة على هذا المجاز ما ذكره المحشى بقوله فائدة هذا التفسير

قوله والا لزم الخ لما ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل باضافة اشراقية بين الباصرة والمرئى بها ينكشف المبصر عند النفس انكشافا حضوريا اورد عليه بوجوه الاول ان الحضور الذى يوجب الانكشاف انما هو حضور المعلوم عند العالم وحضور المبصر ليس الا عند الحاسة وهى ليست بعالمة فالحضور عندها لا يكون كافيا للانكشاف فلا يكون العلم الحاصل بالابصار حضوريا كيف ولو كان كذلك لزم كون الآلات الجسدانية عالمة مع ان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد عندهم كما تقرر فى مقره والى هذا اشار الشارح فى الحاشية بقوله لا يخفى ان حضور المبصر الخ قال بعض المحققين قدس سره هذا الاشكال بعينه لازم على القول بكون الابصار علما حصوليا لان الابصار لما كان بحصول صورة المبصر فى القوة الباصرة وهى ليست بمدركة اتفاقا فقد حصل الصورة فى غير المدرك فلا يكفى هذا الحصول للانكشاف بل يلزم ان يكون الآلات الجسدانية عالمة دون النفس لان العالم ما قام به العلم والعلم انما قام بالحاسة فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا الكلام مع كونه فى غاية التحقيق لا يخلو عن مناقشة كما لا يخفى على المتامل واجاب عنه المحشى بان المبصر حاضر عند النفس لكن بواسطة الآلات والحواس وهذا القدر يكفى للانكشاف الحضورى لا حاجة فى العلم الحضورى الى حضور المعلوم عند ذات العالم وهذا ليس بشئ اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليها بانا والمبصر ليس حاضرا عنده انما الحضور للمبصر عند الآلة وهى ليست بمدركة اتفاقا فكيف يكفى هذا الحضور للانكشاف لانه حضور عند غير المدرك الثانى ما قال بعض المحققين قدس سره ان وجود المبصر فى الخارج غير كاف فى الابصار والا لكان مدركا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد هو العلم وهذا الزائد اما حصول شئ او اضافة الى المبصر وعلى كل تقدير فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضورى وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان الحكماء كلهم اتفقوا على ان للابصار شروطا يمتنع الابصار بدونها ويجب معها منها مقابلة المرئى للرائى او كونه فى حكم المقابل كما فى رؤية الانسان وجهه فى المرآة ومنها عدم الحجاب بين الرائى والمرئى والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع من نفوذ الشعاع وقد صرح

ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بان ينفي قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات

صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وبالجملة الابصار بدون المقابلة ممتنع عند الجميع ليس مذهب صاحب الاشراق ان وجود المبصر في الخارج مطلقا كاف في الابصار بل مذهبه ان وجود المبصر في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كاف في الانكشاف كما هو مصرح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور ليس منشأ الانكشاف ولا داخلا فيه حتى لا يكون المبصر نفسه علما كما هو شان الحضوري فالايراد عليه بانه لو كفى وجود المبصر في الخارج للانكشاف لزم كونه مدركا قبل المقابلة مبني على عدم الرجوع الى كلامه اما ثانيا فلانا نقول ان وجود المبصر في الخارج غير كاف في الابصار بل لا بد من امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد هي الاضافة الاشراقية الى المبصر فلا يلزم منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم يلزم ان لا يكون المبصر نفسه بلا حدوث اضافة اشراقية اليه علما حضوريا وهذا اللازم ملتزم الثالث ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه اقول هذا الايراد عجيب جدا اذ لا شك في زوال العلم الابصاري بزوال المبصر فاللازم ملتزم واجاب المورد نفسه عن هذا الايراد بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس حاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا عدم في الخارج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير انطباع في آلة وانتقاش فيه فلا يتغير علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي لوجودها في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان المبصر حين انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال ويكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه قوله فلا يتغير علم المبصرات آه مع ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصارا مطلقا بل انما يقول ان الصور المرئية في المرايا موجودة في عالم المثال والعلم المتعلق بها ابصاري وذلك لانه ذهب في باب اصل الرؤية الى ان المرئي بعينه هو الشخص الخارجي وفي رؤية الشيء بالمرآة الى ان المرئي هو الصور المثالية الموجودة في عالم المثال كما صرح به صدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عنده ليست الا الصور المتخيلة او المرئية في المرايا والعلم المتعلق بالصور المتخيلة تخيل وبالصور المرئية في المرايا ابصار واما كون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصارا مطلقا فليس بمطابق لتصريحاته بل مخالف لتنصيصاته فتامل ولا تخبط قوله ولعل هذا القدر الخ قد عرفت ان هذا القدر من الحضور لا يكفي للانكشاف الحضوري وان توهم صاحب الاشراق كفايته له قوله اي ينبغي آه دفع لما عسى ان يتوهم ويقال قول الشارح بمعنى ان يكون له دخل آه لا يدل على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث اذ حاصله لا يزيد على ان المنطق لا يبحث الا عن المعرف والحجة من حيث ايصالهما الى مجهول تصوري او تصديقي فالمناسب لغرضه ان يكون المقسم في فواتح كتب المنطق ماله دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

ليستحسن جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله وما هو الا العلم الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية مع انتفاء التضايف والايجاب والسلب .

واختصاص بها وهذا لا يستلزم ان يكون المقسم هو الحصولي الحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق الحصولي الذي هو موضوع المهملة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشيء فالانقسام الى البداهة والنظرية والمداخلة في الكسب والاكتساب والاختصاص بها كما انه ثابت للحصولي الحادث ثابت لمطلق الحصولي ايضا فلمطلق الحصولي ايضا مدخل في الاكتسابات واختصاص بها فلا حاجة الى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ووجه الدفع ان المراد بمداخلة المقسم في الاكتسابات واختصاصه بها ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات ومن الظاهر ان الكاسب والمكتسب والبديهي والنظري اولا وبالذات ليس الا العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي فانما يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا في ضمن الحصولي الحادث فالانقسام الى البديهي والنظري والاختصاص بها للحصولي الحادث بالذات ولمطلق الحصولي بالعرض بمعنى ان بعض افراده تتصف بها ولذا لا يصح تقسيمه اليهما الا بعد التخصيص بالحادث والحاصل انه ينبغي ان يكون للمقسم دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها حقيقة وبالذات ولا دخل فيها ولا اختصاص بها لكل الا للحصولي الحادث فالمقسم للتصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي الحادث فان قلت البداهة والنظرية من اوصاف المعلوم عند الشارح كما صرح به في حواشي شرح التهذيب فكيف يصح منه القول بان العلم الذي هو مورد القسمة ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا قلت البداهة والنظرية وان كانتا من اوصاف المعلوم عنده لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده ذاتا كما تحقق فيصح القول بكون العلم ايضا كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاص مورد القسمة بالاكتسابات التصورية والتصديقية ومداخلته فيها بمعنى ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات في حيز المنع بل في حيز البطلان كما عرفت واختصاصه بها ومداخلته فيها بمعنى مداخلة بعض افراده فيها واختصاصه بها مسلم لكنه غير مفيد لمطلوبه كما لا يخفى

قوله ليستحسن آه وجه الاستحسان ان المنطقي انما يبحث عن المعرف والحجة من حيث ايصالهما الى المجهول تصوري او تصديقي فغرضه لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات فالعلم الذي لا دخل له في الاكتسابات بمعزل عن غرضه غاية فلا يليق ان يجعل مورد القسمة في اثناء الاحتياج الى المنطق فتدبر

قوله اذ من المعلوم آه فيه دفع لما قيل ان مطلق المنافاة بين البداهة والنظرية مسلم واما المنافاة باحد الوجوه الاربعة التي حصروا التقابل فيها فغير مسلم وحاصل الدفع دعوى البداهة في ان البداهة والنظرية متقابلان تقابلا اصطلاحيا لصدق معنى التقابل المصطلح على تقابلهما وهو انهما لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة

اما الاول فظاهر واما الثانی فلعدم جواز ارتفاعهما معاً من شیء کما نص علیه شارح حکمة العین حیث قال قد یکون احدهما
ای الایجاب والسلب کاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما علی الصدق والکذب معاً انتهی والبداهة والنظریة لیستا علی هذه
المشابهة ضرورة ارتفاعهما من العلم علی تقدیر کونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم علی تقدیر کونهما صفة للعلم فتعین التضاد علی تقدیر
وجودیتهما والعدم والملکة علی تقدیر عدمیة احدهما وهی البداهة وشرط الاول امکان التوارد بین الجانبین علی محل الآخر

قوله اما الاول فظاهر آه وذلک لان القضایا تکون متباینین بحیث لا یمکن تعقل احدهما الا بالقیاس الی الآخر والبداهة والنظریة لیستا کذلک
قوله فلعدم جواز آه لانه لا یخلو موجود ما عنهما لکونهما فی قوة النقیضین عند وجود الموضوع +
قوله حیث قال آه اقول انت تعلم ان الحکم بکون احد المتقابلین بالایجاب والسلب صادقا والآخر کاذبا مخصوص
بالایجاب والسلب المرکبین ای المعتبرین فی القضایا اذ الصدق والکذب انما یتصف بهما النسبة الحاکیة اما الایجاب
والسلب المفردان فلا صدق فی شیء منهما ولا کذب قال الشیخ فی الشفاء ان المتقابلین بالایجاب والسلب ان لم یحتملا
الصدق فبسیط کالفرسیة واللافرسیة والا فمرکب کقولنا زید فرس وزید لیس بفرس فان اطلاق هذین المعنیین علی
موضوع واحد محال وایضا قال فی الشفاء من التقابل الایجاب والسلب معنی الایجاب وجود ای معنی کان سواء کان
باعتبار وجوده فی نفسه او وجوده لغیره ومعنی السلب لا وجود ای معنی کان سواء کان لا وجوده فی نفسه او لا وجوده
لغیره اذا عرفت هذا فاعلم ان الکلام ههنا فی الایجاب والسلب اللذین هما من اقسام التقابل وهو الایجاب والسلب
مطلقا سواء کانا فی القضایا او فی المفردات فایراد قول شارح حکمة العین ههنا غیر مناسب اذ کلامه لیس الا
فی الایجاب والسلب المرکبین اذ الایجاب والسلب البسیطان لا صدق فیهما ولا کذب فان قلت اذا نسب الایجاب
والسلب المفردان الی موضوع واحد یکون احدهما صادقا والآخر کاذبا بالضرورة قلت عند انتسابهما الی موضوع واحد
یحصل قضیتان موجبتان احدهما محصلة والاخری معدولة فیجوز ان یکذبا عند عدم الموضوع بخلاف الایجاب والسلب
المرکبین فان احدهما صادق والآخر کاذب ولا یکذبان معاً فکان له ان یکتفی علی قوله فلعدم جواز ارتفاعهما عن شیء
اذ ارتفاع الایجاب والسلب مطلقا عن شیء ای موضوع موجود ضرورة ان المعدوم لا شیء لا شیء محال بالبداهة الغیر المکذوبة
قوله والبداهة والنظریة آه لان المتقابلین بالایجاب والسلب لا یرتفعان عن موضوع موجود فلو کان
التقابل بین البداهة والنظریة بالایجاب والسلب لزم ان یکون ارتفاعهما عن شیء محالا مع ان الاعیان
الخارجیة وکذا کنه الباری جل شانه لا یتصف بالبداهة ولا بالنظریة وایضا علی تقدیر کونهما صفتین للمعلوم لا یکون
العلم متصفا بهما وعلی تقدیر کونهما صفتین للعلم لا یکون المعلوم متصفا بهما فعلم ان التقابل بین البداهة والنظریة
لیس بالایجاب والسلب فمن جوز ان یکون التقابل بینهما تقابل الایجاب والسلب فقد اتی بما لا یعبأ به
قوله فتعین التضاد آه هذا بحسب اصطلاح الفلسفة الاولی فان الضدین یطلقان فیها علی المتقابلین اللذین لا یکون احدهما سلبا للآخر

ومن شروط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي
هو مجموع الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما تشهد به الضرورة فاتصافهما بالبداهة ايضا غير متصور
لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه مم واما على
المطلق اي على شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلم ومتصور ههنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للحضوري
والقديم وعدليهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعرضيته لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع

ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه بحسب الاصطلاح قاطيغورياس فاستعمال المضاف في غير ما استعمل في الفلسفة كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء

قوله فاتصافهما بالبداهة الخ يعني ان الحضوري والقديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة ضرورة
ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونهما ضدين فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بالاتصاف
بالضد الآخر واما على تقدير كونهما عدما وملكة فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذا لم يصلحا للاتصاف
بالملكة لم يصلحا للاتصاف بالعدم ايضا وبالجملة اتصافهما بالبداهة مستلزم لاتصافهما بالنظرية واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم

قوله ويتجه عليه آه يمكن تقرير هذا الايراد من جهتين الاول ما قرره المحشي والثاني ان ما يجب في التقابل بالعدم والملكة صلوح موضوع
العدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صالحا بشخصه او نوعه او جنسه قريبا كان الجنس او بعيدا واذا كان كذلك
فالكسبية وان لم يتصف بها الحضوري والحصولي القديم بخصوصه لكن جنسه وهو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وهذا القدر
من الصلوح كاف لاتصافهما بها واجاب عن هذا التقرير بعض المحققين مطابقا لما قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة
الاشراق بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا يكفي في تقابل العدم والملكة كيف ولو كان كافيا لصح اتصاف الحجر
بالسكون الارادي نظرا الى صلوح جنسه وهو الجسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح العدمي للاتصاف بالوجودي
سواء كان هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات او بالعرض لتحقق النوع فيه او لجنسه بالذات او له بالعرض لتحقق
الجنس فيه وشيء من الحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا لشخصهما بالذات ولا لنوعهما او جنسهما كذلك
لان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للعلم الحصولي الحادث وانما يتصف مطلق الحصولي او مطلق العلم بالتوقف على النظر
لاجل اتصاف العلم الحصولي الحادث به وهذا يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشي ايضا واما الجواب الذي
اشار اليه المحشي بقوله والقول بعرضيته آه وحاصله منع كون مطلق العلم جنسا للحضوري والقديم لاحتمال
كونه عرضا عاما فلو اجيب به عن التقرير الذي قرره المحشي فيرد عليه ورودا ظاهرا ما اورده بقوله لا يخلو عن
مقابلة المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلة المنع ابداء الاحتمال بل لا بد من اقامة الاستدلال
على كونه عرضا عاما ولو اجيب به عن التقرير الذي قررنا فدفعه لا يخلو عن صعوبة الا ان يحال الكلام على
مسلماتهم وهم لا يسلمون كون العلم عرضا عاما بل يصرحون بكونه جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عدمية النظرية ايضا تحتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون النظر وعديله بعديله وفيه ما فيه فتامل فانه من خواص هذا التعليق قوله يطلق على معنيين اي في شائع الاستعمال الا فقد يطلق على نقاش النفس وتاثرها بالصورة

قوله على ان عدمية النظرية آه ايراد آخر اورده المحشي من عند نفسه حاصله انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ويكون البداهة ملكة والنظرية عدما بناء على ان يفسر البداهة بامكان حصوله بدون النظر والنظرية بعدم امكان حصوله بدونه ح يجوز اتصاف العلم القديم والحضوري بالبداهة اذ اللازم ح ليس الا صلوح محل النظرية للاتصاف بالبداهة لا عكسه حتى لا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة وفيه وهن ظاهر اذ هذا التفسير مع كونه خلاف ما هو المشهور فيما بينهم يوجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون اثباتا للضرورة لما تقرر ان نفي النفي يرجع الى الاثبات ولعل المحشي الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم ههنا كلام من وجوه منها ان المراد بامكان توارد الضدين وتعاقبهما على موضوع واحد الذي هو شرط التضاد ان لا يابى كل من الضدين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك وذلك متحقق على تقدير اتصاف العلم الحضوري والقديم بالبداهة اذ البداهة لا تابى من ان تتعقب النظرية اياها فترد على موضوعها وان كان الموضوع المخصوص ياباه آبيا عن ذلك واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى الموضوع بهويته عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع ولعل التحقيق ما قيل ان معنى تعاقبهما على موضوع بعينه بالنظر الى طباعهما مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا يوجب انتفاء شئ منهما بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منهما الى الآخر ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضي الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداهة تقتضي نفي تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منهما وينتفي بانتفائه بالنظر الى طباعهما فليس بينهما تقابل التضاد وحاصل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للمعلوم ان كان مكتسبا من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه فلا يمكن توارد البداهة والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما تقابل التضاد اصلا سواء كانت البداهة والنظرية مختصتين بالعلم الحصولي الحادث ام لا بل ليس بينهما الا تقابل العدم والملكة فيبطل ما يشعر به الاستدلال من صحة احتمال كونهما متضادين ومنها ان الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان البداهة والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث اي ان العلم القديم والحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية واما دلالته على ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث مطلقا فلا يثبت بايراد هذا الدليل ما هو مطمح نظر الشارح والمحشي

كما هو مذهب من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة الخ مبنى الخلاف بعد اتفاقهم على ان ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول ومال بعض الافاضل عنه الى الثاني ؞

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البداهة والنظرية من صفات العلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب لا يمكن ان يكون بينهما تقابل التضاد او تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان توارد كل من الضدين على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدمي للاتصاف بالوجودي ومن المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فتوارد البداهة والنظرية على موضوع واحد واتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اصلا اذ كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب المتصادقين لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة والتضاد ايضا على هذا المذهب مع ذلك يجوز على هذا التقدير اتصاف العلم الحضوري القديم بالبداهة والنظرية اذ على هذا التقدير يكون معنى اتصاف العلم بالبداهة والنظرية ان يتعلق بشيء يتوقف مطلق حصوله على النظر او لا يتوقف حصوله المطلق عليه لا اختيار فيه فانه كما يمكن اتصاف العلم الحصولي الحادث بهما بهذا المعنى كذلك يمكن اتصاف العلم القديم والحضوري بهذا المعنى ايضا كذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله

قوله كما هو مذهب من يقول الخ اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة وتأثرها بها من مقولة الانفعال لكنه ليس بشيء اذ مقولة الانفعال عبارة عن التأثر التجددي اي قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ الاولى في تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون ادل على التجدد وتلك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ في طبيعيات الشفاء وانتقاش الصورة في النفس وتأثرها بها ليس من هذا الباب ولعل منشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول والتأثر بين مطلق الاتصاف بشيء وبين الاتصاف على سبيل التدريج هكذا قال الاستاذ العلامة في بعض حواشيه

قوله مبنى الخلاف الخ اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان والانقسام الى التصور والتصديق والمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اختلفوا في ان ما هذا شانه اي شيء هو فذهب الجمهور الى ان ما هذا شانه هي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب الاكثرون الى ان الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية مغايرة لها بحسب التشخص فالحاصل في الذهن والموجود في الخارج متحدان بالذات والماهية متغايران بالتشخص وذهب بعضهم الى ان الحاصل في الذهن شبح الشيء ومثاله المغاير له بالماهية والتشخص استدل الاولون على ما ذهبوا اليه بوجهين الاول ان الشبح يكون مباينا لذي الشبح والمباين لا يكون كاشفا للمباين الآخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل للقائل ان يقول للشبح مع كونه مباينا لذي الشبح علاقة معه وهي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للانكشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشيء

والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه ما فيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه والحاصل انه ظن توهم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول +

بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم مفاسد لا تحصى وقبائح لا تكاد تستقصى سيجيء ذكر نبذ منها ان شاء الله تعالى منها ان غاية ما يتمسك به الثاني ان من دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها فانما تثبت بان الحاصل في الذهن نفس الشيء اذ الحكم من الشبح لا يتعدى الى ذي الشبح المغاير له بالماهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذهن باعترافهم ايضا كما في علم الشيء بالوجه فكما يتعدى الحكم من الوجه الى ذي الوجه المغاير له بالماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشبح الى ذي الشبح المغاير له بالماهية بعض ام وسيجيء الكلام في تحقيق هذا المرام ان شاء الله وذهب بعض الافاضل كالكاتبي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهذا امر بطلانه بالوجوه التي ستأتي ان شاء الله يرد عليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة والحصول معنى انتزاعي لا يصلح ان يكون منشأ للانكشاف حقيقة اذ لا وجود له الا بالمنشأ فالعلم حقيقة هو ذلك المنشأ

قوله والعلامة جمع بينهما الخ اقول هذا الجمع عجيب جدا اذ حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور والصورة الحاصلة من الشيء عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات حقائق متخالفة متباينة كما تقرر في مقره فكيف يصح ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل امر مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة وايضا لا معنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت آنفا

قوله كما جمع العلامة القوشجي آه هذا التنظير ليس في محله اذ العلامة القوشجي لم يجمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها اصلا بل قال ان الموجود في الذهن امران احدهما حاصل فيه وليس بقائم به هو المعلوم والثاني قائم به ومغاير للحاصل في الذهن اي المعلوم وهو العلم ومن مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين المذهبين اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذهن المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن الشبح اذ الشبح عبارة عن الشيء المأخوذ من ذي الصورة المغاير له بالماهية والكيفية الادراكية غير مأخوذة من ذي الصورة بل هي امر آخر وراء ذلك الشيء المأخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولا بالشبح والمثال حتى يكون مذهب العلامة القوشجي جمعا بين المذهبين وسيجيء ان شاء الله ما يبطل به هذا التوهم باتم تفصيل +

قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مندرجتان تحت مقولتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة والا لم يكن المقولات اجناسا عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف ومصداق العالمية عند العلامة الشيرازي كما يظهر من كلامه في درة التاج

فهو العلم حقيقة وعليه هو اكون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة الانفعال والضرورة تشهد بان ما بذاشانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا توصف بالمطابقة ولا شئ مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شئ من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بالعكس المستوى الى قولنا لا شئ من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصولي الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق على الحضوري الحصول بالمعنى المصدري على الحاضر الحاصل بمعنى ما به الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما مورد القسمة وكون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الامر انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين لعل هذا ما اشار اليه المحشي بقوله وفيه نحيه

قوله فهو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علما حقيقة وستعرف وجها آخر لابطاله

قوله وعليه هو آه انت تعلم ان حصول الصورة ليس الا الوجود الانطباعي للصورة كما سيصرح الشارح والوجود وغيره من الامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسائط عقلية فلا جنس لها ولا هي اجناس لشئ اذ لا فرد لها سوى الحصة وهي بالقياس الى حصصها نوع حقيقي كما صرحوا به فعلى تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم داخلا تحت مقولة من المقولات اصلا وبهذا يظهر وجه آخر لابطال كون العلم عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل

قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فتذكر قوله والضرورة تشهد آه بل الضرورة تشهد بان العلم بمعنى منشأ الانكشاف حقيقة واحدة محصلة والصورة الحاصلة من الشئ سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتنقيح الحقائق وان كان عسيرا لكن كونه حقيقة واحدة لعله من الفطريات مع ان الفلاسفة ايضا صرحوا بان العلم جنس تحته نوعان ومن ههنا ظهر ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيف مطلقا ولهذا المقام تفصيل وتحقيق ستطلع عليه ان شاء الله

قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال ماخوذ من كلام المحقق الطوسي ولا يخفى سخافته لانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وان اريد بهما الانكشاف الواقعي للمعلوم وعدمه فنسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم لكن لا نسلم ان ذاك المطابق واللامطابق هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون حالة ادراكية كما سيحققه الشارح فان قلت دلائل الوجود الذهني لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها لا تدل الا على حصول المعلوم في الذهن حين تعلق العلم به واما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا

قوله الا بالمعنى المصدري آه وذلك لان المعنى المصدري لغة هو ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن وهو مغاير لحصول الصورة

فلا يتوهم ما يتوهم فافهم

قوله فلا يتوهم ما يتوهم آه قال في الحاشية دفع لما توهم المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهوت قلم الناسخ انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر واما ما قال المحشي في التوجيه فسيظهر سخافته باعترافه

قوله فافهم قال في الحاشية فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا فتدبر لان المعاني المصدرية انتزاعية والانتزاعيات لا تحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى تحقيقه ان المعاني الانتزاعية لها نحوان من التحقق والوجود الاول تحققها بتحقق منشأ انتزاعها والثاني تحققها في الذهن بعد الانتزاع فالنحو الاول من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجوده فلا يعقل كونها بهذا النحو من التحقق الوجود مقدما على المنشأ اذ هذا النحو من تحققها ووجودها ليس مغايرا لتحقق المنشأ ووجوده والتقدم والتاخر انما يتصور بين امرين متغايرين في الواقع واما النحو الثاني من وجودها فهو متاخر عن المنشأ لانه تابع لانتزاع المنتزع فلا معنى لكونه مقدما على المنشأ

قال الشارح اقول يلزم على هذا التقدير آه حاصله انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انهما نوعان مختلفان وجه اللزوم ان الحصول عبارة عن الوجود الذهني والوجود معنى مصدري انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا فرد لها سوى الحصص وهي تكون متفقة بالحقيقة اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي حصص له فلو كان العلم عبارة عن الحصول يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعا وهو باطل واعترض عليه بان هذا التخصيص ليس في موضعه لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على التقديرين ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فللدليل المذكور ههنا واما على الثاني فلان العلم بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بكنه التصديق يلزم اتحادهما بالذات

اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة الحاصلة اذ لو فسر العلم بالصورة الحاصلة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق اصلا واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما لزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين اصلا والحاصل انه يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادهما نوعا الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصيص الذي ذكره الشارح نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها

اقول الخ المقصود منه ابطال رأي بعض الافاضل بالكلية وكلية رأي العلامة

لا منطق به علامه فيما بعد لان الامر الانتزاعي لا حقيقة له عنده الا ما حصل في العقل ولا فرد له عنده سوى الحصة
فيكون الحالة الادراكية ايضا لكونها انتزاعية تمام حقيقة افرادها ولا تكون لها افراد سوى الحصص المتحققة بالنوع فيلزم ما لزم
فتدبر قوله المتعمة الخ قيل التحقيق عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما
بالمعنى الثاني ايضا نوعان متباينان فليس له اثر في كتبهم ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم
الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق بالمعنى الاول فالملازمة ممنوعة ولا يثبت بالدليل الذي ذكره الشارح
وان كان المراد لزومه بينهما بالمعنى الثاني فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم وكونه خلاف التحقيق ممنوع وح
يجوز ان يكون كلا التقسيمين صحيحا الا انه يكون تقسيم الصورة اليهما بالمعنى الاول المشهور من قبيل تقسيم الجنس
الى النوعين وتقسيم حصول الصورة اليهما بالمعنى الثاني من قبيل تقسيم النوع الى صنفين وبهذا التوجيه يندفع الاشكال
عن العلامة اذ المتباينان بالنوع التصور والتصديق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة ومتحدان بالنوع
اللذان هما قسمان لحصول الصورة فيصح كل واحد من قولي التباين النوعي بين التصور والتصديق واتحاد الافراد
الحصصية مطلقا بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا سبيل الى تصحيح القول الاول على مذهبه انتهى ونحن
نقول انما يصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القدماء والمتأخرين في ان التصور والتصديق
نوعان متباينان او متحدان ذاتا ومختلفان متعلقا فقط مبنيا على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون
التصور والتصديق مختلفين حقيقة على رأي من فسر العلم بالصورة الحاصلة ومتحدين ذاتا مختلفين متعلقا فقط على
رأي من فسره بحصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من المتأخرين القائلين بكون التصور والتصديق متحدين
نوعا فسروا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وبعضهم مع القول بتباين التصور
والتصديق بحسب الحقيقة فسروا العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب الافق المبين ومن تبعه وبالجملة الاختلاف
الواقع في ان التصور والتصديق هل هما نوعان متباينان ام متحدان بحسب الحقيقة مختلفان بحسب المتعلق فقط
لا تعلق له بالاختلاف الواقع في تفسير العلم اصلا بل هذا اختلاف بين القدماء والمتأخرين برأسه فالقول بان التحقيق
عندهم ان التصور والتصديق بالمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بالمعنى الثاني ايضا كذلك فليس له اثر في كتبهم
ليس بشيء اذ ليس لما ذكره هذا القائل اثر في كتبهم انما المذكور في كتبهم ان التصور والتصديق نوعان متباينان عند القدماء
ومتحدان ذاتا مختلفان متعلقا عند المتأخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غاية الامر انه لا يصح القول بالتغاير النوعي بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كان التحقيق ان التصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه القدماء وتفسير العلم

بحصول الصورة باطل قطعا لانه مستلزم للاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وبهذا بطل كلية رأي العلامة قطعيا كما لا يخفى
قال الشارح وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع ولعل هذا ظاهر
غني عن مؤنة البيان فضلا عن مؤنة البرهان وقد يستدل عليه تارة بان لوازم التصور والتصديق مختلفة
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والقول بانه يجوز ان يكون اللوازم لوازم الصفة او الوجود لا يخلو
عن التحكم اذ لزوم عموم التعلق لماهية التصور وخصوص التعلق لماهية التصديق لعله غني عن تجشم الابانة وما قيل
ان اللوازم معلولة للملزومات واختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ففيه
وهن ظاهر اذ يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات والحيثيات كما تقرر في مقره فغاية ما لزم من كون اللوازم
مختلفة اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار وهذا غير مجد اذ الغرض اثبات التغاير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلولة للملزومات محل بحث وتارة بان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف كما صرح به الشيخ في برهان الشفاء
ومن المقرر في مدارك المشائية ان الشديد والضعيف مختلفان نوعا واذا كان اقسام التصديق مختلفة بالنوع
فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاولى وههنا اشكال من وجهين الاول ما قال الفاضل الخونساري
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصور نوعا والتصديق نوعا آخر غير معقول لان التصور عبارة عن المعلوم ماخوذا مع
تشخص خاص والمعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا
واحدا وايضا التشخص ليس له ماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع التشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس عبارة عن المعلوم
مع التشخص بل مع عوارض اخر ففيه ايضا ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعا واحدا
الا ان يقال عوارضه نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور المتعلق بالنسبة نوع والتصديق
المتعلق بها نوع آخر ويرد على الجميع ان الظاهر ان الشك والوهم والتخييل ايضا انواع متخالفة باي معنى اخذ من
تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يمنع نوعيتها ويقال انها اصناف او يسلم
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا لاشتراكها في طريق الكسب ونحوه
والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكه معها اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخبط ومنشأ هذا الخبط فهمه كون التصور
نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافي تحته انواع سبعة والثاني انه يلزم اتحاد التصور والتصديق حين تعلق
التصور بالقضية او بكنه التصديق لاتحاد العلم والمعلوم ذاتا فكيف يصح القول بكونهما نوعين متباينين
والقول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصوري وبان الاتحاد بين التصور الخاص والتصديق
لا ينافي التباين النوعي بين مطلقيهما ليس بشيء اما الاول فلان تصريحاتهم تقتضي ان يكون العلم عندهما
متحدا مع المعلوم وايضا لما جوزنا انكشاف المباين بالمباين في نحو من العلم [illegible]

قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراد النوع
الحقيقي سواء كانت اولية وثانوية حصصية اوغير حصصية لابد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يبق نوعا حقيقيا
وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لاغير والافراد الحصصية لاتكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها
الكلية بل بالاعتبار قال الاستاذ مد الله ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعضها يدل على التغاير
الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

تحكم محض واما الثاني فلانه يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص وهل هذا
الا كما يقال الفرس المطلق ذاتي لزيد مثلا وايضا لاريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لا يكون
التصور نوعا مباينا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لا يكون
مباينا له اذ على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مباينا لما هو فرد له واما التفوه
بان الاتصال الماهية الكلية للتصديق الا بالوجوه العرضية واما التصديقات المعينة فعلمها حضوري بالجملة لاتعلق التصور
بكنه التصديق فلا ينبغي ان يصغى اليه لان التصديق ماهية امكانية لامضايقة في تعلق التصور بذاتها والمنع مكابرة
وهذا القدر يكفي في لزوم الاشكال وما قيل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين متنافيتين ففيه ان المنافاة
بينهما ممنوعة اذ نقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر نعم تنافي تاليهما مسلم لكنه لايستلزم تنافي الشرطيتين الا ترى انهم جوزوا
استلزام المقدم المحال النقيضين فيجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر فتامل فيه
قوله فيكون فردا الخ اقول قد صرح المحقق الطوسي وغيره من المحققين ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده العارضة
للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجواهر ووجود الاعراض بالاولوية
وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى
واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراده فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لانا نقول صدق الوجود
على الوجودات ليس بمختلف بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا اقدم واولى من وجود الممكن بل
صدق الوجود على الموجودات مختلف وما قالوا ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول
فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الا كون الوجود مشككا بالنسبة
الى الحقائق لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواقف
قوله وافراد النوع آه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افراده قوله وايضا افراد الوجود الخ
قال في الحاشية هذا القول دال على ان قول المحشي هو افراده افراد حصصية دليل ثان لاتتمة للدليل الاول
فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على دليلين الاول قوله لان حصول الصورة الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري وتفسيرهم الحصة بالطبيعة المأخوذة مع قيد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي

اقول انت تعلم انه لو قيل بان افراد الوجود المصدري منحصرة في الحصص وان حقيقته ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع وانه لا يصدق مواطاة الا على حصصه كما هو رأي الشارح واضرابه فكون الوجود نوعا حقيقيا مسلم اذ ح لا يكون للوجود تحصل الا بنفس الاضافة والتوصيف لا قبلها والاضافة محصلة للحصة ومقومة لنوعية الطبيعة ولو جوز ان تكون له افراد غير الحصص ايضا فاثبات نوعية الوجود المصدري في غاية الاشكال اذ يجوز ح ان يكون مفهومه الحاصل في الذهن عرضيا لها وتكون تلك الافراد وكذا ذاتياتها مجهولة كما في سائر الحقائق المتأصلة وبالجملة لا يتم الدليل الذي اورده الشارح لابطال كون العلم عبارة عن حصول الصورة الا اذا لم يكن للوجود المصدري فرد غير الحصة اذ نوعيته بالنسبة الى الحصص ظاهرة واما لو كان له افراد غير الحصص ايضا فنوعيته بالنسبة اليها في حيز الخفاء فظهر ان جعل قوله لان حصول الصورة الخ مشتملا على دليلين لا يخلو عن سماجة

قوله كما يقولون آه قال الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني انهم لم يريدوا بهذا الحكم ان الكلي نوع لحصصه في نفس الامر اذ حصة ليست فيها فكيف يتصور ان يكون نوعية شئ لها يكون فيها بل ارادوا انه على تقدير تحقق الحصة يكون الكلي نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لانسان له راسان لم ترد انه نوعه في نفس الامر بل تريد انه لو تحقق ذلك المعتبر لكان الانسان نوعا له فان فردية الحصة للكلي انما تكون على تقدير تحققها ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر واعترض عليه المحقق الدواني بان نفي وجود الحصص في نفس الامر مكابرة صريحة فان الحصص تكون موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة وما ذكره من ان حكمهم بكون الكلي نوعا لحصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو تحقق تلك الحصص تصريح بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بمثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا مما يرفع الامان عن احكامهم اذ ح يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكوس والتناقض مع انهم اثبتوا الجنس للامور الاعتبارية الانتزاعية كالاضافات وغيرها كالكم المنفصل مع تصريحهم بانها امور اعتبارية فما الفرق بينها وبين ذلك الامر المسمى بالوجود ثم لا يخفى ان الامكان اذا اخذ قسيما بانه صفة محوجة الى السبب كان رسما له واذا عرف بسلب الضرورة كان حدا له مع ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه وتعقب عليه معاصره بانه ان اراد بقوله الحصص تصير موضوعات آه انها تصير موضوعات في الحقيقية الموجبة الممكنة او الفرضية كقولك

امكان النقيضين مستلزم لاحدهما فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان اراد انها تصير موضوعات
فى القضية الموجبة الفعلية الصادقة فهو ممنوع اقول لا يخفى على المنصف ان كلام معاصر المحقق فى
هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصته ليست فيها آه ان الحصة اختراعية صرفة
واعتبارية محضة وليست موجودة فى نفس الامر اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
فلا يخفى انه سفسطة اذ حصة الوجود مثلا امر انتزاعى منتزع عن منشأ صحيح موجود فى نفس الامر ولما كان
واقعية الانتزاعيات عبارة عن واقعية مناشيها وتحققها فى نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
لانه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهنى المنتزع فى مرتبة الحكاية الا بمنشئها فلها وجود وتحقق فى
نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها متحقق فيه غاية الامر انه لا تحقق لها بنفسها الا بعد الانتزاع فى مرتبة الحكاية
وخصوص اللحاظ الذهنى فانقول بانه لا حظ لها من الوجود النفس الامرى سفسطة وان اراد ان الحصة ليست
بموجودة بنفسها فى نفس الامر وان كانت موجودة فيها بمنشأ انتزاعها فمع كونه خلاف المفهوم من كلامه نفى
الوجود بهذا المعنى لا يجديه فيما هو بصدده اذ صح يكون معنى قولهم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حصصه انه نوع لها
فى نفس الامر اذ الوجود فى نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه ومن ههنا ظهر ان ما قال
المحقق من كون الحصص موضوعات فى القضايا الموجبة الصادقة ووجوب وجود الموضوع فى القضية الموجبة
الصادقة فى غاية التحقيق وذلك لان الحصص امور انتزاعية والانتزاعيات لها نحوان من التحقق والوجود
الاول وجودها بوجود المنشأ والثانى وجودها فى الذهن بعد الانتزاع فى مرتبة الحكاية بوجود منحاز عن وجود المنشأ
فاذا انتزعنا حصة مثلا عن منشئه فلا ريب انها توجد فى خصوص اللحاظ الذهنى بوجود منحاز عن وجود المنشأ فاذا اثبتنا لها
محمولا بان قلنا وجود زيد ممكن مثلا فلا شك ان حصة الوجود بالمعنى المصدرى صار موضوعا للقضية الفعلية الموجبة
الصادقة والفرق بين قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما وبين قولنا وجود زيد ممكن اجلى من ان تخفى على البله والصبيان

قوله لانه مصحح لجزئية التقييد لا يخفى انه اذا كان التقييد جزأ من حقيقة الحصة فلا معنى لكون الطبيعة نوعا بالنسبة
اليها اذ النوع تمام ماهية افراده والطبيعة جزء حقيقة الحصة لدخول التقييد فيها لا تمام حقيقتها والجزء
يكون مغايرا للكل ولا يكون محمولا عليه اصلا وما قيل انه على تقدير كون التقييد جزأ كانت الافراد الحصصية
مع تغايرها بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
ماخوذة فى ذواتها على وجه الجزئية فبعد اسقاط تلك التقييدات لا يبقى فى الكل الا الطبيعة
الواحدة المتفقة هى فيها ولا نعنى بالاتحاد النوعى الا هذا فهذيان من قبيل هذيانات المجانين

فتفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية
غير معقولة لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي الحمل الموجب للنوعية ولان لها

اذ لا معنى لكون الافراد المتغايرة بالذات متحدة بالنوع بل لا معنى للتخالف النوعي الا التغاير بالذات ولا للاتحاد
النوعي الا الاتحاد بالذات وهذا غير خفي على كل من ترعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد اسقاط آه فعجيب جدا
اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والفرس متحدة بالنوع اذ بعد اسقاط الخصوصيات الماخوذة في ذواتها
الخاصة لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المتحققة هي فيها بل يلزم ان لا يبقى التخالف النوعي بين كل مندرجين تحت
جنس عال كما لا يخفى وغاية ما يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى الحصص
فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شيء فلا تحمل كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء
قوله فتفريع التغاير الاعتباري الخ هذا الكلام من استاذ المحشي مناد على عدم رجوعه الى شرح السلم للاستاذه
وذلك لانه قال استاذ استاذ المحشي في شرحه للسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة
واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة
فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في الحصة في اللحاظ
فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت مضافة الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا
كانت الطبيعة حصة فالاضافة انما هي في اللحاظ والحصة هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة
الحصة لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما قال في تفسير الفرد
اذا اخذت مع قيد ما آه وايضا قال كانت حصة ولم يقل كان الماخوذ حصة كما قال في تفسير الفرد
كان الماخوذ فردا وايضا قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على ان التقييد الماخوذ في الحصة
ليس امرا معتبرا فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المعتبر في الحصة هو التقييد بما هو تقييد لا بان
يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما كما سيجيء نقله
من المحشي بل كلام استاذ استاذ المحشي ماخوذ من كلام صاحب الافق المبين فحمل كلامه على خلاف ما عنده
وخلاف المتبادر من عبارته بعيد عن الفطرة فقد استبان ان تفريع التغاير الاعتباري في كلام شارح السلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشي تفريعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح السلم
قوله على ان الجزئية الذهنية الخ حاصله انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة الحصة فلا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا
لها او جزءا خارجيا لا سبيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا ذهنيا فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا
لا بد من حمل الكل على الاجزاء اذ الاجزاء الذهنية متحدة مع الكل وفي انفسها ذهنا وخارجا مع ان الامر ليس كذلك

وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين الشخص على راي المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم والعنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون الفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في موضوع المحملة القضايا بالذاتية والطبيعية فارتفع الاضطراب استقام التفريع هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك امرا لتقول عبد الغني ان كلام الاستاذ مفتقر الى توضيح وتنقيح فلا بد ان اتي بهما فاستمع

اذ التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والاتحاد بين المقولتين المتباينتين محال عندهم وايضا لو كان التقييد جزءا ذهنيا يصير بمنزلة الفصل مقوما للحصة مقسما للطبيعة فيكون الطبيعة جنسا لانواع اذ التقييدات مختلفة لكونها نسبا مختلفة باختلاف المنتسبين فح يكون الطبيعة مع كل تقييد حصة فالطبيعة تكون مشتركة بين تلك الحصص المختلفة بالماهيات . لا سبيل الى الثاني ايضا اذ يلزم على هذا التقدير ان لا تكون الطبيعة محمولة على الحصة اذ كون الطبيعة جزءا خارجيا يستلزم كون الجزء الآخر ايضا خارجيا اذ لا احتمال لكون احد الجزئين خارجيا والآخر ذهنيا كما سيجيء تحقيقه . وهذا ينافي كون الطبيعة نوعا لان النوعية توجب الاتحاد والحمل وقد يجاب عنه بان الحصة تطلق على معنيين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا فيه والقيد خارجا عنه والثاني ما لا يكون التقييد داخلا فيه ايضا وهذا مرادف للشخص والمراد بالحصة في قولهم كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى حصصه هو هذا المعنى الثاني وانت تعلم ان هذا لا يصلح توجيها لكلامهم لانهم صرحوا بان لا فرد للمعاني المصدرية الانتزاعية سوى الحصص الاعتبارية وان المعاني المصدرية بالنسبة الى تلك الحصص انواع حقيقية وايضا لو كان مرادهم بقولهم كل كلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي ما ذكره المجيب لكان كل كلي بالنسبة الى اشخاصه افراده نوعا حقيقيا ايضا وهذا مع صراحة بطلانه خلاف مصرحاتهم قوله وايضا على تقدير عدم آه من لا يظهر له الفرق بين الحصة والشخص على راي المتاخرين على تقدير عدم دخول التقييد في المعنون فليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص المتشخص في الواقع من دون اعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في لحاظ العقل واعتباره بان يعتبر العقل الكلي متخصصا بالتقييد ولا يكون هذا التخصيص الا باعتبار العقل ولحاظه وهذا هو المعنى بدخول التقييد في اللحاظ دون الملحوظ قال قوله اللهم الا ان يتكلف آه فان الظاهر من عبارة القوم في تفسير الحصة حيث فسروها بالطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا فيه والقيد خارجا عنه دخول التقييد في معنون الحصة فالقول بكون التقييد داخلا في عنوان الحصة فقط دون المعنون تكلف غاية التكلف بالنظر الى كلامهم فافهم

قوله لامتناع الاتحاد الخ لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها
قوله الحمل الموجب بالفتح اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجبه كونها نوعا لها قوله ولا تماثل لهما
لان الجزئية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما
والخارجية بخلافه ولكن فذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية +

قوله لان التقييد آه قيل ان الحصة لا تكون الا للمعاني الانتزاعية وتلك الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة
اذ المندرج تحت المقولات انما هي الماهيات المتاصلة لا الاعتباريات والانتزاعيات فلا يلزم ما الزم ولا يخفى ما فيه
اما اولا فلان قوله ان الحصة لا تكون آه تم لا بل الحصة كما تكون للمعاني الانتزاعية تكون للمعاني الحقيقية المتاصلة ايضا
لان الحصة ما تحصل باضافة الطبيعة الى قيد ما بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كانت الطبيعة انتزاعية او متاصلة
او غير انتزاعية وايضا قد اخذوا الطبيعة في المقسم اعم من ان يكون انتزاعية او غير انتزاعية ولو لم تكن الحصة الا للمعاني
الانتزاعية فلا وجه لصحة الكلية القائلة كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى حصصه واما ثانيا فلان كون الانتزاعيات مطلقا
غير داخلة تحت مقولة من المقولات باطل فان ذلك لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الانتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرهما وايضا جعلوا العدد من الكم مع كونه امرا انتزاعيا كما سيصرح به الشارح والصواب ان يقال
ان الانتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية وان كانت اعراضا والكلام ههنا
في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيما نحن فيه على تقدير كون التقييد
جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين لاتحادهما وان كان التقييد جزءا ذهنيا مع عدم لزوم هذه الاستحالة ايضا غير صحيح
قوله لان الجزئية الذهنية الخ قال الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء فاتحاد الجنس بالفصل ليس الا
شيء كان يتضمن الجنس بالقوة لا يلتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة والجزء بالجزء الآخر في المركب فانما
هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم له وعارض فيكون الاشياء التي فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان تكون
الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب او
بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تتقوم بالفعل الا بالمنضم اليه وبعضها تتقوم بالفعل فتتقوم الذي
لا تتقوم بالفعل بالذي تتقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وفي هذه الاقسام
كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا لا جملتها اجزاءها ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر بالتواطؤ ومنها
اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فالذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون

فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الآخر ساقط

فذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان كون
ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود ومثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون
هو الخط والسطح والعمق لا على انه يقارنه شئ فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك
او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى المقدار هو شئ يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى
فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ القابل
للمساواة هو في نفسه اي شئ كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا
سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث
يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضفها على انه معنى خارج لاحق للشئ
القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا
عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل
للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت ههنا وان كان
كثرة لا شك فيها فهي كثرة ليست من الجملة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل وامر محصل
فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكنه اذا صار
محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل يحصله
ويحققه فهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله لكونه كالصريح في
ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها مع الكل جعلا وتقررا ووجودا بخلاف الاجزاء الخارجية وهذا اصل ينفعك في سبل شتى
قوله فاحتمال ذهنية احدهما آه قيل ان خارجية احد الاجزاء لا يستلزم خارجية الباقي وكذا ذهنية احدها لا يستلزم
ذهنية باقي الاجزاء لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي ما لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل
والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا والخارجية عدمه كذلك فعلى هذا يجوز ان يكون بعض الاجزاء ذهنية متحدة مع الكل و
بعضها خارجية غير متحدة معه ولا استحالة فيه هذا وان لم يصرح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو عين مرامهم اذ كل واحد
من الطبيعة والتشخص جزء للشخص عند القدماء مع ان الاول جزء ذهني والآخر جزء خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير
حمله على ما ذكر من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد اذ كان التشخص محمولا
عليه كما لا يخفى مع ان التقييد جزء خارجي للعنوان الحصة والكلي جزء ذهني له كما في الشخص المتقدمين بعينه فلا اشكال انتهى

ونحن نقول هذا الكلام مع هذا الاطناب والتطويل خال عن المحصول والتحصيل اما اولا فلانك قد عرفت آنفا من
كلام الشيخ في الشفاء ان الاجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع الكل في الوجود والمركب الذهني موجود واحد لكن العقل
بضرب من التحليل يحلله الى عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يصير شيء عين شيء ويتحد معه
يكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منها وعين المركب ايضا فالقول بان
الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا مخالف لتصريحاتهم
ومناف لتنصيصاتهم فضلا عن ان يكون هو عين مرامهم **واما ثانيا** فلانه ان كان المراد بكون الجزئية
الذهنية مستلزما للاتحاد مع الكل وعدم استلزامه للاتحاد مع الاجزاء الاخر ان الجزئية الذهنية لا تستلزم
الاتحاد مع الاجزاء الاخر اصلا فلا يخفى انه سفسطة اذ الجزء الذهني لما اتحد مع الكل اتحد مع الاجزاء الاخر
ايضا في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخر استقلالا فعلى تقدير
تسليمه غير نافع لمقصوده **واما ثالثا** فلانه لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسمان احدهما المركب
الذهني وهو عبارة عما لا يكون لاجزائه متمايزة اصلا الا في لحاظ العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز
عن وجود الآخر وهذه الاجزاء محمولة على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة **والثاني** المركب الخارجي
وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متحدا مع بعض
ولا مع الكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المحمولة محتاجا بعضها الى بعض يسمى المركب حقيقيا والا اعتباريا
وليت شعري ان المركب الذي احد جزئيه ذهني والآخر خارجي داخل في اي قسم من قسميه ولعل هذا
قسم آخر من المركب برزخ بين المركب الذهني والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولي الايدي والابصار
واما رابعا فلان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب
خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف
ما تقرر عندهم **واما خامسا** فلان قوله اذ كل واحد من الطبيعة والتشخص آه ليس بشيء اذ من يقول ان الطبيعة
والتشخص جزءان للشخص نسبة الطبيعة الى التشخص عنده نسبة الجنس الى الفصل كما صرح به السيد المحقق قدس سره وتبعه الشارح
في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة والتشخص جزآن من الشخص كما ان الجنس
امر مبهم في العقل يحتمل هويات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام الفصل وهما متحدان جعلا ووجودا في الخارج
ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بالتشخص المنضم اليها
وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا متمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج شيئان احدهما الماهية
الانسانية والثاني التشخص حتى تتركب فرد منهما والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد.

قوله وايضا على تقدير الخ لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئا مخصوصا مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد ياخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد ياخذه معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل هذا كلامه وهذا الكلام نص على كون الطبيعة والتشخص جزئين ذهنيين من الشخص عند من يقول بكونهما جزئين منه ومن ههنا ظهر ان قوله ولا يمكن اصلاح هذا الكلام آه ليس بشيء اذ يمكن اصلاح ذلك الكلام بان يقال الماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيضم اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لها فيصير الطبيعة النوعية محصلا بالاشارة ويحصل امر واحد كذلك الواحد بعينه الطبيعة وبعينه التشخص مثل ما قالوا بعينه في تاليف النوع من الجنس والفصل وح لا يلزم ان لا يكون الانسان نوعا بالنسبة الى زيد مثلا فتامل لا تخبط

قوله لا يقال يمكن الفرق آه انت خبير بان الفرق بين الحصة والشخص بهذا النحو غير صحيح اصلا الا عند قائلي وجود الطبائع في الاعيان لا عند منكري وجودها فيه اما عدم صحته عند من يقول بوجودها في الخارج فلان الحصة عندهم عبارة عن الكلي المضاف الى قيد ما او الموصوف به بان يكون التقييد من حيث هو كذلك داخلا فيه والقيد خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانتزاعية الموجودة في لحاظ العقل بعد الانتزاع او من الامور المتحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص ح اما عدم صحته عند منكري وجودها في الخارج فلان الطبيعة الماخوذة في كليهما انتزاعية اعتبارية وليست بموجودة الا في لحاظ الذهن واعتباره

قوله فانه مشروط باتحاد المقسم لا يخفى عليك ان اتحاد مقسم الشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير وجوده فيه مقسم الشخص ليس الا الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص واما مقسم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وقد تكون ماهية حقيقية موجودة فيه وان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا مع كونه خلاف المتبادر من عبارته فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله

قوله قال المحشي في بعض تعليقاته الخ هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد مقسم الشخص والحصة لكنه لا يصح الا على مذهب من نفى وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على مذهب من يقول بوجوده في الخارج نفس الحقيقة الكلية موجودة في الاعيان اما بانضمام التشخص كما هو مذهب الشيخ واتباعه واما بنفسها بلا انضمام تشخص وعروض عارض كما هو مذهب من يقول ان نفس الماهية الكلية بما هي هي ما به الاشتراك وما به الامتياز والتشخص ليس امرا زائدا

قوله على راى المتاخرين اى بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته قوله الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون

عارضا لا منضما اليها ولا منتزعا عنها بل الماهية بنفسها تتكثر وتتعين في انحاء الوجودات وبالجملة ليس وجود الكلي الطبعي على هذا التقدير موقوفا على اعتبار العقل وانتزاعه عن الشخص الموجود في الخارج واخذه من حيث هو هو مع قطع النظر عن التشخص فمقسم التشخص والحصة ليس واحدا اذ مقسم التشخص ليس الا الماهية الموجودة في الاعيان واما مقسم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية انتزاعية وقد تكون ماهية حقيقية موجودة في الخارج اما بانضمام التشخص او بلا انضمام شيء وعروض عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح مخبط جدا لانه بيان لمعنى الاتحاد بين الكلي الطبعي والتشخص عند مثبتي وجود الكلي الطبعي في الخارج مع انه يبطل الفرق بين القول بوجوده في الخارج وبين القول بنفي وجوده فيه فمعنى الاتحاد الذي ذكره الشارح مما يعترف به نافوه ايضا

قوله اي بعضهم آه قال في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد من المتاخرين بعضهم انتهى الا انسب في تقرير السوال ان يقال على تقدير دخول التقييد في عنوان الحصة ودون معنونها لا يصح الحكم بعدم بقاء الفرق بينها وبين التشخص على راي المتاخرين مطلقا اذ بعضهم كصاحب المواقف وغيره قائلون بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية ايضا واما تقرير الايراد الذي ذكره المحشي فيرد عليه ما اورد على استاذه ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الاعتذار من قبل استاذه قوله يقتفون اثر المتقدمين آه اعلم ان التشخص يطلق على معنيين احدهما معناه المصدري الانتزاعي اي نفس التميز والتعين وهذا امر عدمي ليس موجودا في الخارج والثاني مصداقه ومنشأ انتزاعه اي ما يتميز به الشيء ويصير غير صادق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امرا عدميا انتزاعيا اذ لو كان كذلك فلا بد له من منشأ يكون موجودا في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض والا فلا بد له من منشأ آخر يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانتزاعه فان كان هذا المنشأ ايضا امرا انتزاعيا يجري الكلام في منشئه وينتهي بالآخرة الى امر موجود في الواقع مع عزل اللحظ عن الاعتبار العقلي والملاحظة الذهنية تكون في الحقيقة منشأ لتلك الانتزاعيات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار هو المسمى بالتشخص وقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص نسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وقد مر تقرير هذا المذهب مفصلا واعترض عليه الشارح في حواشي شرح المواقف بوجوه ثلثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والتشخص تركيبا عقليا فيجب ان يكون بحذائهما جزءان خارجيان اذ الجزء الذهني بحذاء الجزء الخارجي

ومن البين ان ليس ههنا جزء خارجي غير المادة والصورة اللتين بحذائهما الجنس والفصل الثاني
ان التشخص لو كان جزءاً عقلياً للشخص لوجب ان يحمل عليه حملا بالذات واللازم باطل اذ لا يتصور الاتحاد
الحقيقي بين الشخص الذي هو مشخص بذاته وبين التشخص الذي ليس مشخصا بذاته الثالث انه يلزم على
هذا التقدير ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الشيء لا يحصل في الذهن بهويته
وانت تعلم ان الاعتراض الاول مبني على تلازم التركيبين والقائل بكون التشخص جزءاً من حقيقة الشخص لا يقول
بذلك فالايراد غير وارد عليه اصلا واما الاعتراض الثاني ففي غاية السقوط اذ قد عرفت في تقرير هذا المذهب
ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست مشخصة متحدة مع المشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
مبهمة بالقياس الى الاشخاص فينضم اليها التشخص لا على انه خارج عنها لاحق لها بل على انه محصل لابهامها
فيصير النوع بانضمامه محصلا فيحصل امر واحد فذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص ولا يقول ان ههنا شخصين احدهما
مشخص بالذات والآخر مشخص بالعرض وهما صارا متحدين بالذات حتى يرد عليه ما قال فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد
واما الايراد الثالث ففيه ان اللازم ملتزم عند القائل بكون التشخص جزءاً من حقيقة الشخص لانه يقول ان الحاصل
في الذهن جزء الشخص الذي يتشخص في الذهن بتشخص آخر على النحو الذي ذكر غاية الامر ان المعلوم ح يكون جزءاً من العلم
وقد يورد على هذا المذهب ما ذكر من ابطال الاتحاد بين الاثنين فتامل وذهب بعضهم الى ان التشخص عارض للماهية
منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروضة للتشخص وتصير بعروض التشخصات
الكثيرة اشخاصا متعددة موجودة بوجودات متعددة فالموجود في الخارج شيئان الماهية لا بشرط شيء والتشخص
اي الماهية المعروضة للتشخص وهذا المذهب باطل اما اولا فلانه لما كان التشخص عارضا للماهية في نفس الامر
منضما اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عروض هذا العارض اذ تقدم مرتبة المعروض على
مرتبة العارض ضروري فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة ذاتاً اولا لا سبيل الى الثاني اذ لو لم تكن الماهية
في تلك المرتبة ذاتاً تكون لا شيئاً صرفا فلا معنى لتقدمها على العارض لا لعروض العوارض لها وعلى الاول لا بد
ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ ما لا تميز له ليس له ذات وح لا احتياج في امتيازه الى هذا التشخص
العارض فلا يكون ما فرض ما به الامتياز ما به الامتياز فلم يبق ما فرض تشخصا تشخصا اذ التشخص عبارة عما به الامتياز
وقد تحقق ان هذا العارض ليس منشأ للامتياز واما ثانيا فلانه لو كان التشخص عارضا للماهية منضما اليها فلا بد من
ان يكون قائما بها وحالا فيها اذ العروض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعين الحال
فرع لتعين المحل فالحقيقة التي هي معروض التشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عروض التشخص وقبليته
بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصا بمعنى ما به الامتياز والتعين واما ثالثا فلانه قد ثبت في محله ان الماهيات مجعولة

بالجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل فى الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر و عروض عارض فان صارت افراد حقيقية من الحقائق مجعولة بجعول كثيرة فاما ان يكون اثر كل جعل من تلك الجعول نفس الحقيقة بلا زيادة امر و عروض عارض فيكون نفس الماهية بلا عروض عارض و زيادة شئ متشخصة بتشخصات متعددة و متعينة بتعينات كثيرة و لا يكون لعروض التشخصات مدخل فى تعددها و تمايزها اصلا فلا يكون التشخص عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر و عروض عارض تصير افرادا متكثرة و اشخاصا متعددة فى انحاء الوجود و اما ان يكون اثر جعل من تلك الجعول اتصاف الماهية بذلك العارض الذى هو التشخص فيكون اثر الجعل مخلوطية الماهية بذلك العارض و اتصافها به و يبطل القول بالجعل البسيط و ما قيل ان اثر الجعل فى الاشخاص الماهيات المعروضة للتشخص فانما يصح على القول بالجعل المؤلف و لا يصح على تقدير القول بالجعل البسيط اصلا او عروض التشخص للماهية ان كان قبل الجعل فلا يكون اثر الجاعل الماهية المعروضة للتشخص لا يقال اثر الجعل عروض التشخص للماهية لانا نقول فيكون اثر الجعل خلط الماهية بالتشخص فيكون الجعل مؤلفا و ان كان عروض التشخص بعد الجعل فلا يكون الماهية المعروضة للتشخص اثر الجعل و بالجملة لما كان الجعل البسيط ان الجاعل جعل نفس الماهية التى لم تكن شيأ قبل الجعل فالماهية حين تقررها تصير شخصا و متمايزة و متعينة بذلك الجعل نعم لو كان اثر الجعل البسيط اتصافها بالعارض لكان لما ذكره القائل وجه فقد ثبت انه على تقدير القول بالجعل البسيط لا مجال للقول بكون التشخص عارضا عن عوارض الماهية كما لا يخفى على من له فهم سليم و تحقيق المقام ان ههنا مذهبين مشهورين الاول نفى وجود الكلى الطبعى فى الخارج و القول بان الموجود فى الخارج انما هى الاشخاص و هى هويات بسيطة و الطبائع الكلية منتزعات عقلية ينتزعها العقل عن تلك الهويات البسيطة فالطبائع على هذا التقدير ليست بموجودة الا فى الذهن بعد الانتزاع و الهويات البسيطة التى هى موجودة مناشئ لانتزاع الطبائع و متمايزة بانفسها و التشخصات الحقيقية نفس ذواتها البسيطة و ليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات تكون معروضة لتشخصات متعددة موجودة بوجودات متعددة بعروض تشخصات كثيرة فى نفس الامر الا باعتبار الذهن و انتزاعه و على هذا المذهب ليس التشخص امرا منضما الى الماهية اذ لا ماهية موجودة فى الخارج حتى ينضم اليها التشخص و لا جزءا من حقيقة الشخص اذ حقيقة الشخص ليست الا الهوية البسيطة المتمايزة عن الاغيار بنفسها و ليست الحقيقة الكلية موجودة فى الخارج حتى يكون التشخص و تلك الحقيقة جزئين من حقيقة الشخص و ما توهم السيد المحقق قدس سره الشريف ان القول بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية مبنى على ان لا وجود فى الخارج للاشخاص و الكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشئ لانه اذا لم تكن الطبائع موجودة فى الخارج بل صار وجودها فى اعتبار العقل فقط فاى شئ يكون نسبته الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل بل الطبائع على تقدير القول بكون التشخص جزءا من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين وجود النوع

فانه لاسترة فی دخول کلیهما فی المفهوم التعبیری لها فالقول بخلافه لایتأتی الا بارتکاب التکلف بان یقال
الدخول بالنسبة الی العنوان مع الخروج بالنسبة الی المعنون قوله ویقال ان الدخول فی المفهوم الخ کما یدل
علیه عبارة الافق المبین حیث قال ینبغی ان یتعاهد النظر فیعتبر التقیید علی انه تقیید ولایجعل الالتفات الیه
بالذات من حیث انه امر یعتبر مع الطبیعة لئلا یرجع الی ان یصیر هو تقییدا ما

قوله والثانی القول بوجود الکلی الطبعی فی الخارج وعلی هذا اما ان یقال انه جزء للحقیقة الشخصیة ومتحد معها اتحاد
الفصل مع النوع کما هو مذهب صاحب المواقف وغیره وهذا ایضا باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنین
مطلقا واما ان یقال ان الحقیقة الکلیة من حیث هی هی حین مجعولیتها من الجاعل تصیر بنفس ذاتها بافاضة الجاعل
بلا زیادة امر علیها وعروض عارض لها متقررة ومتشخصة وتلک الذات کما انها ما به الاشتراک کذلک
ما به الامتیاز ایضا بلا عروض عارض واتصاف امر فهی بنفسها کلی وعام مشترک ومطلق وبنفسها
خاص متشخص ومتمیز فان قلت هذه الاوصاف متباینة اذ العموم ینافی الخصوص والاطلاق والاشتراک
التشخص والتمیز فکیف تجتمع فی واحد قلت معنی الکلیة والعموم والاطلاق والاشتراک لیس الا ان الحقیقة
لیست بمقصورة علی تعیین ومرهونة علی خصوصیة بل نفسها متقررة بتقررات متعددة ومتعینة بتعینات
کثیرة فالکلیة والاشتراک والعموم والاطلاق لیست منافیة للتعین والخصوصیة مطلقا بل الحصر علی
تعین والقصر علی تشخص ینافی الاوصاف المذکورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع احق والدلیل
علیه انه قد ثبت وجود الکلی الطبعی فی الخارج بدلائل قاطعة وبراهین ساطعة لامجال فیها للشک والارتیاب
وبعد ثبوت وجود الکلی الطبعی فی الخارج لاسبیل الی القول بکون التشخص عارضا اصلا سواء کان
منضما او منتزعا وایراد دلائل وجود الکلی الطبعی فی هذا المقام یستدعی خروجا عما فیه الکلام
قوله فانه لاسترة آه لایخفی ان المفهوم التعبیری للحصة لیس الا الکلی المضاف الی قید ما او الموصوف به
بان یکون التقیید من حیث هو تقیید ای من حیث انه ربط بین المطلق والقید مرآة لملحوظیة الطرفین بالذات
داخلا فیها والقید اعنی المضاف الیه او الصفة خارجة عنها کما هو مشرح فی عبارة الافق المبین التی سینقلها المحشی
فالقید لیس داخلا فی مفهوم الحصة اصلا اذ مفهومها لیس الا المطلق المضاف من حیث انه مضاف او المطلق الموصوف
من حیث انه موصوف بان یکون المضاف الیه او الصفة خارجة عنها والتقیید بما هو کذلک داخلة فیها ولعل المحشی اراد
بالمفهوم التعبیری للحصة الالفاظ التی یعبر بها عن مصداق الحصة کما یقال وجود زید حصة للوجود ولاریب ان
زیدا داخل فی هذا المرکب الاضافی فصار القید ایضا داخلا فی المفهوم التعبیری للحصة ولایخفی سماجته
قوله فیعتبر التقیید الخ وذلک لانه لو لم یعتبر التقیید من حیث انه تقیید بل من حیث انه قید ما لم یکن حصة بل مجموعا

الا انه غير القيد الاصل فتعود الحصة فردا لكن يجب ان يستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان يتعدى طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو نفسه مفهوم من المفهومات كان هناك حصة التقييد ولو اعتبر هذه التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل

ثم ههنا كلام وهو انهم قائلون بتعدد الحصص لشيء واحد فلا يكون بينها امتياز الا بالنظر الى التقييدات والتقييد معنى مصدري تعدده تعدد حصصي كما صرحوا به فلابد من اعتبار التقييدات مع التقييد حتى يحصل التعدد ثم هكذا حال حصة التقييدات فيذهب التقييدات الى غير النهاية كما يذهب سلسلة اللزومات لا الى نهاية وكما ان ثمة يوجد بين اللازم والملزوم شيء موجب لانتزاع هذه اللزومات كذلك ههنا يكون بين المطلق والمقيد امر موجب لانتزاع هذه التقييدات الغير المتناهية فيلزم ان لا يعقل حصة بكنهها تفصيلا اصلا لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان التقييد ليس معنى مصدريا حتى يكون تخصصه بالاضافة او التوصيف بل معنى حرفي بين المطلق والمقيد نعم لو لوحظ التقييد من حيث انه معنى مستقل فلابد في جعله حصة من اعتبار التقييد وهكذا الى ان ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل الحصة مفصلا

قوله الا انه غير القيد الاصل قال في الحاشية كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد وربط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا النحو صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد الا انه غير القيد الاول وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى وحاصله انه لو كان التقييد داخلا في معنون الحصة وحقيقتها يلزم كون الحصة فردا اذ الفرد عبارة عما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه وح هذا ايضا كذلك اذا اعتبر فيه قيد التقييد والتقييد به اذ لا معنى لاعتبار التقييد قيدا من دون اعتبار التقييد به وقال بعض ناظري كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعود الحصة فردا الشخص لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعود الحصة فردا لان التقييد والقيد ليسا بداخلين في هذه الحصة لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى تفسيرها وان تقييدها صار خارجا الآن بعد صيرورته قيدا فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنها غير داخلين فيها فلا تكون الحصة فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا مصطلحا خلاف المفروض اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان قوله لان التقييد والقيد الخ في غاية السقوط اذ التقييد والقيد اللذان هما داخلان في هذه الحصة هو قيد التقييد والتقييد به كما نبهنا عليه ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقييد والتقييد به خارجين عنه بل لابد حين كون التقييد امرا معتبرا مع الطبيعة كونه وكون التقييد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقييد امرا معتبرا مع الطبيعة

ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بخصوص الاعتبار انتهى
قوله كما ان النسبة الخ اي على رأي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما

واما ثانيا فلان قوله ان تقييدها صار خارجا الآن الخ عجيب جدا لانه اذا اخذ التقييد من حيث انه امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد صيرورته امرا معتبرا مع الطبيعة قول بالتناقض
واما ثالثا فلانه لا معنى لكون الحصة فردا بمعنى الشخص على تقدير كون التقييد قيدا خارجا كالقيد الاصل اذ الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقييد والقيد كلاهما خارجين عنه والتقييد بهذا العقد اي بالتقييد داخل في هذه الحصة قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقييد على تقدير كون هذا القيد خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله كما ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل اولا احتمال بناء على ما ذكره لكون الحصة فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن الحصة لانها عبارة عما يكون التقييد داخلا فيها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقييد قيدا كان خارجا ايضا كالقيد الاصل فيكون التقييد والقيد كلاهما خارجين فتصير شخصا بعين ما ذكر واما خامسا فلانه يفهم من هذا القول امكان كون الحصة فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه لحمل كلام صاحب الافق المبين على ما حمل مع بعده لفظا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلي الخ قيل قولهم هذا لا يصح مطلقا لان التقييد قد يكون جزئيا وقد يكون كليا فلعل لهم يكون الكلي نوعا بالنسبة الى الحصص مخصوص بما عدا الاخير لان الغالب هو القسم الاول لا كثرية الاضافة الى الاشخاص وانت تعلم ما فيه اذ على تقدير كون التقييد كليا يكون الحصة صنفا من الكلي ومع ذلك يصح نوعية الكلي بالنسبة الى الحصص مطلقا وفي هذا الكلام شيء آخر ايضا لا يخفى على المتامل
قوله اي على رأي المحشي آه قد توهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة ليست جزءا من حقيقتها بل جزء من مفهومها وقد اخذه من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه اجزاي قضيه از دو بيش نبود وهذا القول مع كونه مخالفا لما صرح الشيخ في الشفاء والنجاة حيث قال في الشفاء واما الكلي بحسب الامر في نفسه فهو ان القضية الحملية تتم بامور ثلثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع ذلك النسبة التي بين المعنيين بايجاب او سلب وفي النجاة القضية والخبر كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما يقتضي العقل الصريح ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب والجملة القضية في اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة بينهما او لم يؤخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما باعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة بالصدق والكذب

قوله والفرق بينها وبين الشخص الخ يعني ان معنون الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط القضية ومدار الحكم فيظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين قدس سره انهم قد صرحوا بان القضية الموجهة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلابد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجهة فلابد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصغى اليه

قوله لكنهما مختلفان الخ اقول الكلام عجيب جدا اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص في نفس الامر من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض سواء قيل ان التشخص منضم الى الماهية او منتزع عنها او جزء من الشخص او يقال الكلي يتخصص في الواقع بنفس ذاته بلا انضمام امر وعروض عارض كما هو الحق والحصة عبارة عن الكلي المتخصص في لحاظ العقل فقط فالفرق بين الحصة والشخص بحسب المصداق والمعنون لا بحسب العنوان فقط واما ثانيا فلانه لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران والاكتناف بالعوارض يلزم ان يكون الشخص امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ الطبيعة الملحوظة بهذا العنوان ليست بموجودة الا في ظرف اللحاظ وليست بموجودة في الخارج اصلا واما ثالثا فلانه بعد القول بان مصداق الشخص ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد لا معنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في انحاء الوجود وما به الاشتراك نفس ما به الامتياز ولا احتمال ح لكون الشخص عبارة عن الطبيعة الملحوظة بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض اذ لا دخل ح للعوارض في الشخصية اصلا فضلا عن ان يكون لحاظ الطبيعة مع الاكتناف والاقتران بالعوارض مناطا لكونها شخصا واما رابعا فلانه قد صرح المحشي فيما سبق بكون الحصة قسيما للشخص ومع هذا التصريح كيف يسوغ القول بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذ التغاير بحسب العنوان لا يوجب كونها قسيما مباينا له كما لا يخفى واما خامسا فلانه ان اراد ان معنون الحصة مطلقا سواء كان حصة الكلي الانتزاعي الاعتباري او حصة الكلي الموجود في الخارج ومعنون الشخص واحد فلا يخفى بطلانه اذ حصص المعاني الانتزاعية والشخص ليس معنونهما واحدا قطعا وان اراد ان معنون حصص الكليات الموجودة والشخص واحد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارته غير نافع ههنا كما لا يخفى

كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي مع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انها ايضا باعتبار العنوان لا باعتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الآخر

قوله كما ان مصداق آه فيه ما قيل ان اختلاف موضوع المهملة القدمائية والطبيعة ليس بحسب العنوان فقط بل بحسب المصداق ايضا وان كان التغاير في المصداق بحسب الاعتبار حيث صرحوا ان موضوع المهملة المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معه شيء آخر حتى الاطلاق وموضوع الطبيعة المطلق من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييد الاطلاق في العنوان لا في المعنون والا لم يبق المطلق مطلقا والاول اعم من الثاني ويتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه والثاني يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام العموم فقط وغير ذلك من الاحكام المختلفة بالاول وبالثاني فلو كان التغاير بينهما بمحض العنوان لم تكن مناطا لتلك الاحكام المختلفة

قوله لكن يشكل آه انت تعلم انه لو انكر وجود الكلي الطبعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين الحصة والشخص بحسب العنوان فقط اصلا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون الحصص اعتبارية مطلقا ضرورة ان حصص الكليات الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية واما حصص الكليات الانتزاعية فلا ريب في كونها انتزاعية اعتبارية سواء قيل بدخول التقييد في عنوان الحصة فقط او في معنونها ايضا فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لما كان معنون الحصة والشخص واحدا وانما التفاوت بينهما بحسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقتها بل انما يصح في حصص الكليات التي هي انتزاعية والتحقيق ما افاد بعض المحققين قدس سره ان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط بان يكون التخصيص بالتقييد باعتبار العقل وتعمله وهذا المتخصص لا ريب انه اعتباري واما الشخص فهو عبارة عن الكلي المتخصص في الواقع بلا اعتبار العقل وتعمله فح لا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب وقد سبق نقل كلامه من المحشي

قوله اللهم الا ان يقال آه وجه الضعف المشار اليه بقوله اللهم ظاهر لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في معنون الحصة وحقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية اصلا اذ اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنون وبالجملة اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية على هذا التقدير ليس الا باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها وهذا لا يوجب كون حقائق افرادها اعتبارية فافهم

ولما الاشكال بانه حينئذ لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية الا افرادها الحصصية موجودات ذهنية كما هو مأثر في المتم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى على من له دراية سليمة فافهم

قوله واما الاشكال الخ اقول لا يخفى عليك انه ان كان القول بكون التقييد الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافيا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا لان الحصة لما كانت اعتبارية لدخول التقييد في عنوانها ومفهومها فلا تكون موجودة الا في الذهن بخلاف الشخص فانه موجود في الخارج لعدم دخول الامر الاعتباري في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان الحصة اعتباريا وعنوان الشخص امرا حقيقيا نافيا في كون الحصة امرا اعتباريا فكما انه غير مجد في دفع هذا الاشكال غير مجد في دفع الاشكال الاول ايضا لا يقال انما صح اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقييد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فانما يصح لو كانت حقيقتها امرا اعتباريا وان ليس فليس لانا نقول كما انه يصح اطلاق الاعتبارية على الحصة بمعنى ان عنوانها اعتباري كذلك يصح القول بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجودا الا في الذهن كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية فقط باعتبار حقيقتها ومعنونها كذلك لا يصح القول بكونها اعتبارية ايضا باعتبار حقيقتها ومعنونها والحق انه على تقدير القول بان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقا ولا بكونها موجودة في الذهن كذلك الا اذا قيل بان الحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط كما قد مرت الاشارة اليه

قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض فالعوارض قد تحقق في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق في الذهن فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى واقول لا يخفى ما فيه من الخبط اما اولا فلانك قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الماهية المتعينة بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض فليس المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض اصلا لانه ليس عبارة عن الماهية المقترنة بالعوارض واما ثانيا فلان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست بموجودة الا في الذهن فلا معنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار اصلا نعم الماهية المعروضة للعوارض موجودة في الخارج لكن لا دخل للعوارض في وجودها اصلا بل الطبيعة بنفس ذاتها بلا عروض عارض وزيادة شيء تصير موجودة في ظرف التقرر واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالنسبة اه ان المعتبر في حقيقة الحصة ومعنونها هو الاقتران بالنسبة فنسلم انها لا تكون موجودة الا في الذهن لكنه غير مجد ههنا اذ الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقييد في عنوان الحصة ومفهومها فقط واما اذا قيل ان النسبة اي التقييد داخل في حقيقة الحصة ومعنونها فلا يرد الاشكال اصلا وان كان المراد بها ان المعتبر في عنوان الحصة ومفهومها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متحققة في الذهن لا يستلزم كون الحصة موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخلة في حقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه

قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كذا سائر المفهومات
المصدرية لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت
مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا

لكون الافراد الحصصية موجودات ذهنية فلا يندفع الاشكال وقد اعترف المحشي ايضا بان كون مفهوم الحصة
امرا اعتباريا لا يجدي في دفع هذا الاشكال واما رابعا فلانه اذا كان المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي الحصة هو الاقتران بالنسبة لم يبق معنونهما واحدا مع انه قد صرح بكون معنونهما واحدا بلا تغاير اصلا
ولعل لكلامه وجها لا احصله **والتحقيق** انه ليس المعتبر في التشخص هو الاقتران بالعوارض بل التشخص عبارة
عن الكلي المتشخص بنفس ذاته بلا زيادة امر وعروض عارض اذ قد عرفت ان التشخص ليس امرا زائدا على الكلي
عارضا له انضماما او انتزاعا فليس مناط وجود الكلي في الخارج اقترانه بالعوارض ثم اما الحصة فهي عبارة عن الكلي
المتخصص في لحاظ العقل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن اصلا
قوله حقيقته ليست آه اعلم انه قد جوز السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواقف ان يكون لمفهوم الوجود المصدري
حقيقة هو من افرادها يصدق هذا المفهوم الانتزاعي عليها صدقا عرضيا ومنع ان ليس له حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البديهي التصور واعترض عليه الشارح في حواشيه بما قد نقله المحشي واورد عليه تارة بانه لما جوز المانع كون مفهوم الوجود
عارضا لحقيقته فلا استبعاد في كون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدري ومعروضه هو الوجود حقيقة وانما الوجود
المصدري وجه من وجوهه موجودا خارجيا **لا يقال** الكلام في الوجود المصدري وليس من شانه الوجود الخارجي اصلا
لانا نقول لو كان المراد انه ليس من شان هذا المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه فمسلم لكن لم يلزم وجوده
في الخارج بل انما لزم وجود حقيقته فيه وان كان المراد انه ليس من شانه الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه ولا بحقيقته
اذ ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه الانتزاعي فهو اول المسئلة وتارة بان الشارح نفسه معترف في مواضع
من كتبه بان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بمعنى ما به الموجودية وهو منشا لانتزاع الوجود المصدري فهو مصرح
بكون الوجود بمعنى ما به الموجودية معروضا للوجود بالمعنى المصدري وكون الوجود بالمعنى المصدري عارضا له مع انه
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور **فان قلت** مقصوده ان ليس لمفهوم
الوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وان كان للوجود المطلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشا لانتزاع الوجود المصدري **قلت** هذا ظاهر جدا فكل ما ذكره لاثباته تطويل بلا طائل الا ان يقال
هذا وان كان بديهيا لكن لما خفي على بعض الاذهان نبه عليه بقوله كيف آه **واقول** الحق ان مواخذة الشارح
على شارح المواقف يرجع الى مواخذة لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري الانتزاعي

والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري عليه مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ مد ظله تقرير هذا المقال على ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما البطلان الشق الاشتقاقي فلان كل فرد على ذلك التقدير عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحصصه في ذهن ما

وقد يطلق على منشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الموجودية غاية الامر انه يسمى الوجود الذي هو منشأ لانتزاع الوجود المصدري حقيقة الوجود المصدري مع الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري اذ تحققه ليس الا باعتبار الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وسيجي نقل كلامه بعبارته ان شاء الله فهما متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الآثار حقيقة ومبدأ لانتزاع الوجود المصدري وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري بل يقول ان حقيقته مغايرة للوجود المصدري وحقيقة الوجود المصدري ليست الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدري ولعل مراده بكونه حقيقة الوجود المصدري كونه منشأ لانتزاعه فلم يبق نزاع الا في اللفظ فتامل وتشكر

قوله والثاني يستلزم الخ اورد عليه بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وما قيل ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها ففيه ما فيه كما سينكشف ان شاء الله

قوله تقرير هذا المقال آه انما احتاج استاذ المحشي وغيره من ناظري كلام الشارح الى تقرير كلامه لانه لا يلزم مما ذكره في الشق الاشتقاقي الا كون الوجود موجودا لا كونه موجودا خارجيا وستعرف ان شاء الله ان تقرير استاذ المحشي لا يسمن ولا يغني من جوع

قوله ان افراد الوجود آه ظاهر هذا الكلام يدل على ان غرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا فرد غير الحصة وان حقيقته ليس الا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع مع انه قال في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى المصدري متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما حكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم ومطابق لصدقه ومصداق لحمله انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة الوجود مغايرا لمفهومه فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهومه المصدري فلعل المراد بافراد الوجود افراد الوجود المصدري وانما ترك هذا القيد لكونه مصرحا في كلام الشارح

قوله فلان ذلك الفرد آه اقول ان اراد بعروض حصة الوجود للفرد على ذلك التقدير انضمام

وماشانه ذلک فهو موجود خارجی فهذا الیکم کذلک وحینئذ ان لم یعرض لذلک الفرد فرد آخر من الوجود سوی الحصة فلیکن حال جمیع الموجودات کذلک فلا حاجة الی الفرد المغایر فی شیٔ منها لانه لا تفاوت فی نحو الموجودیة بشهادة الوجدان والا فلذلک الفرد فرد آخر وهکذا فیتسلسل مع ذلک خلف وهذا باطل

الوجود الی الفرد بان یکون فی الواقع امران احدهما العارض والآخر المعروض ویکون احدهما قائما بالآخر قیام الصفات الانضمامیة بالموصوفات فلا ریب فی بطلانه اذ العروض بهذا المعنی لا یتصور الا فی الصفات الانضمامیة لا فی حصة الوجود المصدری وان اراد به صحة انتزاع الوجود المصدری عنه علی ذلک التقدیر فمسلم لکنه لا یستلزم عروضه لمع قطع النظر عن تحققه فی ذهن ما حتی یلزم کونه موجودا خارجیا علی ان الشارح قد صرح فی حواشی شرح المواقف بان عروض الوجود للماهیة ای ماهیة کانت انما هو فی خصوص لحاظ الذهن اذ لیس فی الخارج الا الماهیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع عنها الوجود فیلاحظ الماهیة معراة عن الوجود ویصفها به فیکون الماهیة معروضة للوجود فی هذه الملاحظة فعروض الوجود لشیٔ عنده عبارة عن انضمام العارض الی المعروض فی لحاظ العقل فظرف اتصاف الشیٔ بالوجود وعروض الوجود له هو خصوص اللحاظ الذهنی علی رایه فکیف یصح توجیه کلامه بان حصة الوجود عرض لفرده علی تقدیر صدقها علیه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه فی ذهن ما فافهم

قوله وماشانه ذلک آه هذا غیر مسلم لان قطع النظر عن تحقق الشیٔ فی الذهن لا یستلزم کونه موجودا خارجیا کما لا یخفی

قوله وح ان لم یعرض الخ اعلم ان المشائیة لما قالوا ان الوجود الحقیقی الذی به موجودیة الاشیاء موجود فی الخارج وقائم بالماهیات قیام الصفات الانضمامیة بالموصوفات اورد علیهم بوجوه الاول ما قال المحشی وحاصله انه علی تقدیر کون الوجود موجودا فی الخارج لا یخلو اما ان یکون صحة انتزاع الوجود بالمعنی المصدری کافیا فی موجودیته ام لا علی الاول یجوز ان یکون صحة انتزاع الوجود بالمعنی المصدری کافیا فی موجودیة الماهیات الاخر ایضا من غیر حاجة الی فرد مغایر للوجود المصدری قائم بها انضماما کما هو مذهبهم اذ لا فرق بین الوجود وسائر الماهیات فی نحو الموجودیة بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلی الثانی یحتاج الوجود فی کونه موجودا الی عروض فرد آخر من حقیقة الوجود له وهو ایضا موجود علی هذا التقدیر فیساق الکلام فی وجوده وهکذا حتی یلزم التسلسل وهو باطل کما بین فی محله واعترض علیه بانه یجوز ان یکون مناط موجودیة الاشیاء الاخر سوی الوجود علی عروض فرد من حقیقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض الوجود کما صرح به الشیخ وغیره من اتباع المشائیة والحق انه لما جاز ان یکون وجود الوجود عینه جاز ان یکون وجود الماهیات الاخر ایضا عینها اذ الفرق بین موجود وموجود غیر معقول فی هذا الحکم فعلی تقدیر کون وجود الوجود عینه یکون وجود سائر الماهیات ایضا عینها وایضا القول بکون وجود الوجود عینه لا یصح علی مذهب المشائیة اصلا

اذ عينية الوجود عندهم يستلزم الوجوب فلا يمكن لهم ان يلتزموا كون الوجود عينا لشيء من الممكنات فلا يلزم
وجوبه بناء على اصولهم فلا بد ان يكون وجود الوجود ايضا زائدا عليه قائما به في الخارج فيلزم التسلسل المستحيل اذ لهذا
الوجود وجود آخر على هذا التقدير والكلام فيه الكلام **الثاني** ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ لانتزاع
الوجود المصدري لو كان موجودا في الخارج قائما بالماهية قياما انضماميا يلزم ان يكون للماهية وجود قبل الوجود لان انضمام
شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع المشائية بان الوجود قائم بالماهية
من حيث هي هي لا بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشيء وذلك
لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي هي نفس الماهية بلا امر زائد فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك المرتبة فاما
اولا على الاول يكون الماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
الوجود بها اذ معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقا له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلا ولو كان المراد
بها الماهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك الحيثية
في الذهن بان تكون تلك الحيثية قيدا لعروض الوجود او شرطا لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها هو اللحاظ
الذهني الذي هو ظرف عروض الحيثية لها فهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل اذ قيام الوجود بالماهية واتصافها
على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر
ليست عبارة عن كون الماهية معروضة لحيثية ذهنية في لحاظ الذهن او مشروطة بحيثية ذهنية اذ موجودية الموجودات
ليست مرهونة بلحاظ اللاحظ اصلا كذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله **الثالث** انه لا شك ان الماهيات الممكنة مجعولة
فلو كان الوجود امرا موجودا في الخارج وقائما بالماهيات الامكانية في الخارج كان معنى جعل الجاعل اياها ضم صفة الوجود
اليها واذ ضم المعدوم الى شيء غير معقول فكان الوجود موجودا فيجب ان يضم الجاعل الى الوجود وجودا آخر وهكذا الكلام
فيه فيكون جعل ماهية واحدة مستلزما لجعول غير متناهية وهو صريح البطلان **الرابع** ان الوجود لو كان صفة منضمة
الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال العدم والاول يستلزم وجود الماهية
قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موصوف يستلزم سبق وجود المنضم اليه والثاني يستلزم اجتماع النقيضين والقول
بان انضمام الوجود الى نفس الماهية سخيف جدا **الخامس** انه يلزم على هذا تقدم ماهية الممكن على وجوده بالوجود
لما عرفت ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فان كان الوجود السابق عين اللاحق يلزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره فمع لزوم وجود الممكن بوجودين يجري الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضمة كانت الماهية
مسبوقة بالوجود عليها والكلام فيه الكلام والا فيكون مصداق الوجود نفس الماهية بلا امر زائد ولا يكون هذه الصفة
الزائدة العارضة مناطا للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضمة الى الماهية

واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومه بينة لا يحتاج الى البيان خفي في الشق الاول

بل هو امر انتزاعي ومنشأ انتزاعه نفس الماهية بلا زيادة امر وانضمام حيثية ونسبته الى الماهية كنسبة الانسانية
الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان
وليس الانسان انسانا بقيام الانسانية المنتزعة عنه كذلك ليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية موجودة
بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها
خالية عن الوجود بان لا تكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه نعم نفس الماهية التي هي منشأ
لانتزاع الوجود متقدمة على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق
وما قال الشارح في حواشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن او جزأه كان حمل الوجود عليه
واجبا لكونها مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع اجتماع النقيضين وايضا يمكن تعلق الجعل البسيط
بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزأه لا يمكن ذلك لامتناع تخلل الجعل بين الشيء
وذاتياته ليس بشيء اذ معنى كون الوجود عين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر وانضمام حيثية مصداق
للموجودية وهذا لا ينافي كونها محتاجة الى الجاعل في تقررها نعم لو كانت الذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة
الى الجاعل يلزم وجوبها وبالجملة عينية الوجود للماهية لا تستلزم وجوبها اصلا وايضا لما كان الوجود منتزعا عن نفس ماهية
الممكن بلا امر زائد فمعنى تعلق الجعل البسيط بوجود الممكن ليس الا تعلقه بمصداق الوجود اذ لا معنى لتعلق الجعل بالانتزاعيات
الا تعلقه بمنشأ انتزاعها وذلك لانه لا تقرر ولا مجعولية لها في الواقع الا تقرر منشئها ومجعوليتها في نفس الامر فيكون
معنى تعلق الجعل بالوجود كون الجعل متعلقا بمصداقه ومصداقه نفس الماهية على هذا التقدير فيكون اثر الجعل
نفس الماهية اذ لا تحقق للوجود مغاير لتحقق الماهية الا في لحاظ الذهن فلا يمكن توسط الجعل بين الماهية
والوجود اصلا نعم لو كان الوجود صفة زائدة موجودة بوجود مغاير لوجود الماهية منضما اليها في نفس الامر
لكان تخلل الجعل بين الماهية والوجود وجود ولهذا المبحث تحقيق وتفصيل لولا غرابة المقام لاتيت بها
قوله واما الشق المواطاتي آه لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة
على معروضاتها في حيز الخفاء عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد المحقق قدس سره الشريف وغيرهما لانهم صرحوا بان الموجود الحقيقي
معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها
مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محيد من القول بكون حصصها محمولة عليها ايضا وكذلك الحمل فقد لزم
حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية فاستحالة الشق المواطاتي
ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها مواطاة

ومع انه لقائل ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولا نسلم استلزامه مجرد عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة للموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه ويحال على سائرها فالاخصر الاشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية اه منه له وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل فيه لعل عند العاصي بانواع المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كدرة غير صافية

قوله ومع انه لقائل ان يقول آه تقريره ان غاية ما لزم من عروض الحصة للفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري للوجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولما ثبت ان مناط الموجودية الخارجية للاشياء مطلقا على تقدير كون حقيقة الوجود امرا مغايرا للحصة انما هو عروض فرد من تلك الحقيقة لها فلا نسلم ان مجرد عروض الحصة اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة مستلزم للموجودية الخارجية اذ مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير ليس الا عروض الفرد لا مجرد عروض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بلا عروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض للحصة كونه موجودا خارجيا فكيف يصح مقايسة احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرها اذ هذه المقايسة انما تجري حين كون الفرد المعروض للحصة موجودا خارجيا **والحاصل** انه على تقدير القول بكون حقيقة الوجود مغاير الحصة مناط الموجودية الخارجية ليس الا عروض فرد من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحصة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود المصدري اشتقاقا وكونه موجودا خارجيا واعلم ان المحشي واستاذه لم يتعرضا لدفع هذا الايراد فكانهما اعترفا بعدم ثبوت الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بالتقرير المذكور

قوله لان الفردية الخ وذلك لان المعتبر عندهم في حمل الكلي على افراده ليس الا حمل المواطاة كما صرح به المصنف في شرح المطالع فلا يقال للجسم انه فرد للسواد او البياض مثلا ولا للانسان انه فرد للقيام او القعود مثلا اذ فرد الكلي ما يصدق عليه الكلي مواطاة وظاهر ان القيام والقعود مثلا لا يصدقان على الانسان بالمواطاة نعم انه منشأ لانتزاعهما لكن منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ حقيقة فما قيل انه ان اراد بقوله فلا يقال للجسم آه انه لا يحمل عليه السواد والبياض مثلا بالاشتقاق فهو ممنوع وان اراد انه لا يحمل عليه بالمواطاة فمسلم لكن لا يبطل به مطلق الفردية لا يخفى سخافته

قوله وحمل المعاني المصدرية آه وجه البطلان ان معروضات المعاني المصدرية ليست افرادا حقيقية لها بل افرادها الحقيقية منحصرة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدرية بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها انما هو عند المشائية بل غير صحيح كما علمنا ان معروضات المعاني المصدرية وان لم تكن افرادا حقيقية لها لكن قد يعبر عن معروض الوجود المصدري

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى للموجود الا ما ينتزع عنه
حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود
غير الحصة والا يلزم التسلسل في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود بالمعنى
المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة بالضرورة فالموجود
الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا
وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق
المعروضة سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية حتى تتفرع عليه
الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام
المذكور والثاني عار من ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي له يد طولى قال بيان الاستلزام
ان يقال مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا للحقيقة فمفهوم الوجود المصدري الخارجي يكون عارضا للحقيقة ايضا فتلك الحقيقة
تلزم ان تكون موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه

الذي هو الوجود الحقيقي لفرد الوجود المصدري ايضا وقد صرح المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد
ان فرد الوجود المصدري هي الذات التي تكون منشأ لانتزاعه فغاية ما ثبت بهذا البيان ان الوجود الحقيقي الذي هو صفة
منضمة الى الماهيات عند المشائية ليس فردا حقيقيا للوجود المصدري وهذا غير نافع اذ من يقول بكونه فردا انما يقول بكونه
فردا بمعنى كونه منشأ لانتزاعه كون الوجود الحقيقي فردا للوجود المصدري بهذا المعنى لا يبطل بما ذكره انما يبطل كونه فردا حقيقيا ان لم يقل احد

قوله فبعضهم آه قال في الحاشية تقرير هذا البعض في الشق الاشتقاقي بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض
ترك ذلك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية سواء ذكر قيد الخارجي
او ترك فهذا التقرير وتقرير استاذ المحشي سيان في عدم اثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية
انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجي وعدمه وهذا غير مجد وفي عبارة الحاشية ايضا اشعار الى هذا فتامل
قوله والا يلزم التس الخ انت تعلم ان التس في الموجودات مطلقا ليس بمحال انما المحال في الموجودات الخارجية فاذا
لم يلزم من حمل الوجود المصدري على افراده اشتقاقا الا كونها موجودات فلاحد ان يختار ان عروض حصة الوجود
المصدري غير كاف في موجوديتها بل لا بد من عروض فرد آخر سوى الحصة ولا يلزم التس المستحيل لجواز ان يكون
ذلك الفرد موجودا في الذهن لا في الخارج والتس في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار وفيه تامل فتامل
قوله والتقرير الاول آه هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور
غاية الامر انه غير خال عن ذكر قيد الخارجي بخلاف ذلك التقرير وهذا غير مجد قوله والثاني عار آه هذا ظاهر قوله قال بيان الاستلزام آه

مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي
لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج.

قوله لا يظهر لكلام الشارح وجه صحة الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما لا يخفى على من له فهم سليم
لكن ما ذكره هذا الفاضل في وجه استحالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف ان شاء الله
قوله مع ان الوجود المصدري آه اورد عليه بوجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط
كما هو مصرح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج دون الذهن فكيف يصح
عد الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية اجاب الشارح في حواشي شرح المواقف بان ليس في الخارج الا الماهية
ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية معروضة
للوجود في هذه الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع
الوصف عنها لكنه ليس في الحقيقة اتصافا ثم قال بما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة
من الذهن الخارج وان القضايا المعقودة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات ولا يخفى ان في هذا الكلام وجوها من الاختلال
الاول ان في هذا الكلام تصريحا بان المراد بالاتصاف العروض انضمام الوصف الى الموصوف في ملاحظة العقل بان يعتبر
العقل الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وعلى هذا يندرج كل وصف انتزاعي في كون
ظرف عروضه هو الذهن فقط اذ ليس في الخارج الا الموصوف لكن العقل بضرب من التحليل ياخذ الموصوف مجردا ويصفه بالوصف
الانتزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثانية الثاني ان الوجود غير منضم الى موصوفه اصلا
فانه قبل ان ينتزع ليس موجودا حتى ينضم الى شيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بالماهية وان اريد بالانضمام الحكاية
بكون الماهية موجودة فهذا ليس من الاتصاف في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية
ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذهني ومصداقها تقرر الموضوع
في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الحيوان محمول مثلا ولا ريب ان القضايا المحكوم فيها بالوجود او الامكان مثلا
قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وزيد ممكن مثلا فتكون امثال هذه القضايا خارجية
بلا امتراء لان القضية الخارجية هي القضية الحاكية عن تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متحدا مع الموضوع في الخارج
ويصح انتزاع المحمول عنه وقد تكون حاكية عن الموجودات النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فتكون
حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقودة من المعقولات الثانية
ذهنية مطلقا كما صدر من الشارح غير سديد والعجب انه لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروض المعقولات الثانية
ثم حكم بان القضايا المعقودة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهر ان ما قال صاحب الافق المبين وتلقاه

الشرا لمحققين بالقول ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما تحمل الطبيعة تعقد بها العقود وبعضها الحقيقية الذهنية
دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يكون ظرف الاتصاف هو الخارج مخصوصة على المعنى المسلف ذكره ان قولنا
الانسان موجود او ممكن بالذات يصدق حقيقية لا ذهنية وكذلك قولنا زيد ممكن وشيء في الاعيان او ممكن في وجوده العيني
يصدق حقيقية لا ذهنية كما ربما يزعم ولا خارجية كما ربما يتخيل انتهى وليس بشيء لان القضايا التي يحكم فيها بالوجود الخارجي
والوجوب والامكان كلها حكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعا نعم القضايا الحاكية عن الوجود
والامكان مطلقا حقيقية بلا ريب اذ مصداقها نفس الحقيقة المتقررة في الواقع فافهم ولا يزال الثاني ما قال العلامة القوشجي
في شرح التجريد ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم
لما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه
لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر ثم قال ايضا لما تحقق فرد من افراد الوجود المطلق
في الخارج كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه واجاب عنه الشارح في حواشي شرح المواقف بان الوجود
الواجبي ليس فردا للوجود المصدري بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هي الحصص
الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والحاصل ان الوجود المصدري من المعقولات الثانية وافراده منحصرة في حصصه اذ
فرد الكلي ما الكلي ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى المصدري ذاتيا للاعيان الخارجية فهي ليست افرادا حقيقية للوجود المصدري
واما الوجود الحقيقي فهو وان كان موجودا في الاعيان لكنه ليس معقولا ثانيا لانه ليس فردا حقيقيا للوجود المصدري
نعم انه منشأ لانتزاعه لكن منشأ الانتزاع لا يكون فردا للمبدأ وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
في الخارج والا لكانت عوارض خارجية فلم تبق معقولات ثانية فما قال المحقق الدواني في حواشيه القديمة على
شرح التجريد ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي كون فرده موجودا في الخارج يحمل عليه بالمواطاة اذا
كان المفهوم عارضا في ضمن حصصه للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا فمفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الخارج وان كان له من حيثية
اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد
الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه
ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا ليس بشيء اذ اختلاف مفهوم واحد
بثانوية المعقولية واوليتها باختلاف ما اضيف اليه من الحقائق العينية غير متصور وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة
متاصلة في الاعيان اصلا هذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركناه خوف الاطالة والاطناب

وانت خبير بانه مع كونه كفواً للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية
مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالمتوقع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ
سلمه الله تعالى الا ان الاخصر الاشمل لا يبطل به مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة
بذواتها عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان ابطل كونها افراداً للوجود المصدري
بخلاف الاطول ولا غائلة فيه

قوله مع كونه كفواً آه فيه نظر لانه ان اراد بكونه كفواً للتقرير الثاني انه كهو في عدم ابطال كون تلك الحقائق اموراً
ذهنية كما هو الظاهر فلا يخفى وهنه وسخافته اذ محصل تقرير هذا البعض من الافاضل انه لو كان للوجود المصدري افراد غير الحصص
لكان للوجود المصدري الخارجي ايضاً افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود المصدري الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه
كونه موجوداً خارجياً فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضاً فرد غير الحصة ولا ريب ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعروضة
للوجود مطلقا سواء كانت اموراً ذهنية او اموراً عينية كما لا يخفى وان اراد امراً آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه
قوله يرد عليه آه اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري مناشي انتزاعه
ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة للحصة موجود في الخارج وعارض للماهيات في ظرف الخارج
ومناط موجودية الماهيات قيامه بها وانضمامه اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر ان الوجود الحقيقي ليس من المعقولات الثانية
كما اعترف به الشارح الكبير في حواشي شرح المواقف وقد سبق نقل كلامه وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني
من كون الشيء الواحد معقولاً ثانياً باعتبار مفهومه وموجوداً خارجياً باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الراي *
قوله بان الوجودات الخاصة الخ اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى ما به
الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة القائمة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها
بل الوجود الحقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات باسرها واتفاقهم على كون الوجود
مشتركاً معنوياً مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطورة نعم كون الوجودات الخاصة حقائق
متخالفة متكثرة بذواتها مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة اموراً منضمة الى الماهيات بل
ينكرون عينية الوجودات الخاصة للماهيات كما تشحن به الكتب الكلامية فما ذكر المحشي في بيان مذهب المشائية فرية بلا مرية
قوله وان ابطل كونها آه قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد للوجود بالمعنى المصدري عندهم بمعنى كونه
منشأ لانتزاعه واطلاق الفرد على منشأ الانتزاع شائع فيما بينهم كما صرح به المحقق الدواني فبطلان كون الحقائق المعروضة
للوجود المصدري افراداً حقيقية له لا يجدي شيئاً اذ مرادهم بكونها افراداً له كونها مناشي لانتزاعه ولم يبطل كونها افراداً له
بهذا المعنى بهذا التقرير واما عدم حمل المبادي المصدرية على معروضاتها مواطاة فقد عرفت انه ادعاء محض بل غير صحيح

فان المقصود فی هذا المقام نفی الفردیة فقط وهو حاصل به فافهم وقد بقی بعد خبایا لولا غرابة المقام لاتیت بها

قوله فی الحاشیة مستندة الی الوجود بمعنی ما به الموجودیة الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهیة فلوازم الوجود الذهنی مستندة الی ما هو منضم معها فی الذهن ولوازم الوجود الخارجی الی ما هو منضم معها فی الخارج وهما مختلفان بالماهیة لکنه لا یصح علی تقدیر اشتراک الوجود معنی کما هو الحق عندهم بناء علی ما قال فی بعض تعلیقاته المدعی بحسب الظاهر اشتراک الوجود المصدری الانتزاعی بین الوجودات والموجودات اشتراکا علی وجه الاجتماع بحسب النظر الدقیق اشتراک الوجود الحقیقی وما قیل انه اراد الواجب تعالی وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو اذا لم یعتبر جهات مختلفة بناء علی ان مقتضی اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو باعتبار لیس بجید اذ بناء علی هذا یصح استناده الی الوجود بالمعنی المصدری ایضا لتحقق التغایر بین الوجودین ولو بالاعتبار فلا احتیاج الی جعلها مستندة الی الوجود بمعنی ما به الموجودیة

قوله فان المقصود الخ یعنی ان مقصود الشارح نفی الفردیة الحقیقیة وذلک لانه فهم من کلام السید المحقق قدس سره انه یقول ان معروضی الوجود المصدری فرد حقیقی له فاورد علیه ما اورد وقد عرفت مقصود السید المحقق قدس سره فلا یرد علیه ما قال قال الشارح فی الحاشیة لا یقال لکل من الوجودین آه قد یجاب عن هذا الایراد بان اختلاف اللوازم انما یدل علی اختلاف الملزومات لو کانت اللوازم لوازم الماهیة وذا لم فیما نحن فیه بل یجوز ان یکون کلوازم الصنف فیکون الوجود ذهنا وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلک اللوازم المختلفة مستندة الی تلک العوارض بمعنی ان لزومها مشروط بعروض تلک العوارض کما فی اختلاف الاشخاص فانه مستند الی اختلاف عروض المشخصات وهذا الجواب لیس بشیء اذ کون الوجود ذهنا وخارجا حصتین للوجود المصدری المطلق وکون المطلق نوعا لهما بدیهی غیر محتاج الی تجشم البیان نعم کونه ذاتیا لجمیع ما یصدق هو علیه انحصار صدقه علی حصصه فی حیز الخفاء کما عرفت هذا

قوله الظاهر انه اراد الخ قال فی الحاشیة فی الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالی وثانیها انه عبارة عن حقیقة الشیء وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الی الماهیة والظاهر ان مراد المحشی فی الجواب المذکور فی الحاشیة المذهب الاخیر والیه اشار بقوله الظاهر انه اراد الخ انتهی تفصیل المقام ان الوجود یطلق علی معنیین الاول معناه الانتزاعی البدیهی التصور الذی یعبر عنه بالفارسیة بهستی وبودن لا یلیق بحال عاقل ان ینازع فی کونه مشترکا وعدم کونه عینا لشیء من الحقائق والثانی مصداقه ومنشأ انتزاعه ولا ریب انه موجود فی الواقع بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض والا لم یکن انتزاع الوجود عن الموجودات واقعیا اذ واقعیة الانتزاعیات عبارة عن واقعیة مناشیها فبعد الاتفاق علی ان مصداقه ومنشأ انتزاعه موجود فی الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وملاحظته اختلفوا فی ان مصداقه ومنشأ انتزاعه ای شیء هو اختلافا عظیما فذهب الشارح تبعا لبعض الاقدمین الی انه شخص واحد بذاته واجب لذاته وموجودیة الاشیاء انما هی بانتسابها الیه کما صرح به فی حواشی شرح المواقف

وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري قدس سره ومن تبعه الى انه عبارة عن نفس الحقائق وهي في انفسها متغايرة
متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة اصلا وذهب المشائون الى ان وجود الواجب سبحانه نفس ذاته الحقة و
وجود الممكن صفة زائدة على ذاته منضمة اليها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات وذهب المتكلمون
الى ان الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقا واجبة كانت الماهية او ممكنة وذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة
واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي بنفسها ما به الاشتراك
وما به الامتياز وذهب اهل التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلقة غير مبهمة هي عين كل موجود وتلك الحقيقة هي نفسها
ما به الاشتراك وما به الامتياز اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف انظار كلام الشارح في ان بناء الجواب الذي ذكره
في الحاشية على اي مذهب من المذاهب المذكورة فذهب بعضهم الى ان كلامه مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بكون
الوجود عينا للحقائق كلها واورد عليه بان بناء الجواب على هذا المذهب وان صح في بادي الرأي اذ لما كان
الوجود بمعنى ما به الموجودية عبارة عن نفس الحقائق وهي متخالفة في انفسها فيصح استناد اللوازم المختلفة اليها لكنه غير صحيح
بعد التعمق لان الوجود على هذا الرأي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن واحدة فالوجود
الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف الملزومات اليهما وان لم تكن حقيقة
الوجود الخارجي والذهني واحدة ففيه انكار للوجود الذهني وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم انه مبني
على مذهبه من كون الوجود عبارة عن الواجب جل شانه ولما ورد على ذلك البعض انه كيف يصح على هذا التقدير
استناد اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا اجاب بان استناد اللوازم المختلفة اليه لا يجوز لو لم يعتبر
معه جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات فيجوز استناد اللوازم المختلفة اليه قطعا اذ مقتضى اختلاف اللوازم
انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار واعترض عليه المحشي بانه لو كان اعتبار الجهات المختلفة مع الامر الواحد
الغير المتكثر بحسب الحقيقة كافيا في استناد اللوازم المختلفة اليه فيصح استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى
المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجود الخارجي والذهني ولو بالاعتبار وفيه ما فيه من ظاهر
اذ قد عرفت ان الوجود المصدري امر اعتباري تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع فلا يمكن ان يكون منشأ
للآثار المختلفة المتحققة بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فعدم استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري
ليس لكونه حقيقة واحدة بل لكونه امرا اعتباريا ولما ادعى المحشي ان كلام الشارح في الحاشية لا يصح ان يحمل
على مذهبه ولا على مذهب الاشاعرة حمل كلامه على ما زعمه مذهب المشائين من ان الوجود بمعنى ما به الموجودية امر منضم الى
الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولا يخفى انه لو بني الجواب
على هذا المذهب فهو وان كان تاما لانه لما لم يكن الوجود بمعنى ما به الموجودية حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة

متكثرة بذوا تهما عارضة للماهيات الممكنة فيصح ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهية
في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما متخالفان بالماهية لكن قد عرفت
ان هذا ليس مذهب المشائين بل مذهبهم اشتراك الوجود بين الموجودات معنى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة اليه
لكونه حقيقة واحدة عندهم مع ما قيل انا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي المنضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن
مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاذن يكون هذا الوجود منضما
مع الشيء في الذهن وهو بعينه الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف
واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال وفيه ان القائلين بحصول
الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتشخصه كيف ان الواحد
بالعدد لا يتكثر تشخصه ولا يتعدد انحاء وجوده والا فليس واحدا بالعدد بل انما يذهبون الى انحفاظ الماهيات ذهنا
وخارجا فالموجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بالوجود والتشخص عندهم ثم انه لما تنبه المحشي
من كلام الشارح في حواشي شرح المواقف على ان الوجود بمعنى ما به الموجودية مشترك معنوي بين الموجودات على رأي المشائية
وليس بمشترك لفظي استدرك عما بنى عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه ولقائل ان يقول الوجود
بمعنى ما به الموجودية وان كان مشتركا معنويا لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة
والاعتبارات المتغايرة ويصح ان يراد بالوجود بمعنى ما به الموجودية الامر المنضم مع الماهية اذ مقتضى اختلاف
اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فتأمل وحمل بعض المحققين قدس سره كلامه على مذهب الاشراقية
حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بانه ليست تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي لوازم الوجود
لانه هو المنشأ للآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافهما فانه مع وحدته يصير منشأ للآثار المختلفة
لا سيما عند من يراد مشتركا هو بنفسه ما به الاشتراك وما به الامتياز ومشككا في منشئية الآثار وفيه ان
هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح وتحقيق المقام انك قد عرفت ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ
انتزاعه نفس الماهية سواء كانت الماهية ممكنة او واجبة وان نسبة الوجود المصدري الى الماهية نسبة
مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فنقول ذلك المنشأ لا بد
ان يكون حقيقة واحدة اذ لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود المصدري الى
منشئه نسبة الانسانية الى ذات الانسان اذ انتزاع مفهوم واحد يكون نسبته الى منشئه نسبة الانسانية الى ذات
الانسان عن نفس ذاتين هما بنفس ذاتيهما مصداقان لذلك المفهوم ومطابقان لصدقه من غير انضمام امر وزيادة حيثية
مستلزم لاشتراك تينك الذاتين في ذاتي هو بنفسه مصداق لذلك المفهوم ومطابق لصدقه فالوجود الحقيقي عبارة

بل البعيد في الجواب ما هو الاكتفاء على المبني عليه فافهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه العدول المصرح عن تخصيص المقسم بالحادث
الى تخصيصه بالمتجدد قوله لا يخفى عليك الخ توجيهه انه قد تقرر في مقره ان الله جل سبحانه علما اجماليا متقدما على المعلوم سببا للايجاد

عن نفس الحقيقة بتلك الحقيقة عين كل شيء بمعنى ان تلك الحقيقة تتعين بنفسها بلا زيادة امر عليها [illegible] ف معنى [illegible]
بتعينات متعددة وتتشخص بتشخصات كثيرة فهي باعتبار تعين شيء وباعتبار تعين آخر شيء آخر فهي متعينة بنفسها مع
كونها مطلقة وبنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون التعين امرا زائدا على نفس الطبيعة وكون الشيء
الواحد ما به الاشتراك وما به الامتياز بنفس ذاته من دون امر زائد وعروض عارض وان كان مستبعدا في جليل النظر لكن يظهر
بعد التعمق انه لا مناص للحكماء المشائية ايضا عن القول بكون المشترك مميزا بنفس ذاته وذلك لانه قد تقرر عندهم ان الجسم المفرد
واحد متصل ليس فيه مفاصل بالفعل اصلا بناء على انه ليس مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ولا شك ان الجسم المتصل
يمكن انقسامه الى النصف والثلث والربع وغيرها وليس ذلك الانقسام من اختراعات الاوهام كما يعترفون به ولا شيء
من النصف والثلث والربع وغيرها من الاجزاء موجودة فيه بالفعل والا يلزم ما الزم على النظام ولا بعضها موجودة بالفعل وبعضها
بالقوة ضرورة استحالة الترجيح من غير مرجح فالجسم اذا انتصف فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار المعتبر فقط من دون
ان يكون له منشأ واقعي وهذا ظاهر البطلان او يكون فرض النصف فيه منشأ انتزاعيا واقعيا مطابقا لما في نفس الامر فلا بد
ان يكون له منشأ في الواقع بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض فاما ان يكون منشؤه نفس ذات الجسم المتصل او جزء من اجزائه
لا سبيل الى الثاني لعدم وجود جزء من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عندهم فتعين الاول فيكون ذات الجسم
المتصل منشأ لانتزاع النصف والثلث والربع وغيرها ولما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحليلية الغير المتناهية
بالقوة والا يلزم كون الاجزاء التحليلية متخالفة في انفسها ومخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلا بنفسه فطبيعة الجسم
مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لانتزاع خصوص النصفية والثلثية والربعية وغيرها من مراتب القسمة
فهي بنفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها انحاء تعينات ناشئة
عن جوهر ذاتها متغايرة في انفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل فهو مع وحدته منشأ للآثار
المختلفة ومنبع للاحكام المتفننة المتطورة فيصح استناد اللوازم المختلفة اليه مع كونه حقيقة واحدة ح يسقط
الاشكال لكن الشارح بمراحل عن تصور هذا المذهب وتحصيله فضلا عن [illegible] تحصيله فلا يصلح هذا توجيها لكلامه تبيينا لمرامه

قوله بل البعيد في الجواب آه قال في الحاشية المراد بالامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهى
قد عرفت ان هذا القدر وان كان كافيا لكن انما يصح بناء الجواب عليه لو كان الوجود بمعنى ما به الموجودية مع كونه
صفة منضمة مشتركا لفظيا وهم قائلون بكون الوجود بمعنى ما به الموجودية صفة منضمة صرحوا بكونه مشتركا معنويا كما عرفت لا اشارة اليه
قوله وجه العدول الخ آه يعني ان المصرح لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير

او ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب اللطائف ينادي باعلى منار على انه موجد عليم وانما اوجد ثانيا دان ذلك العلم
ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له ممتازا عنه تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

تخصيص المقسم بالحادث لابد من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم على هذا التقدير
تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المحشي فلا حاجة الى
تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث لا الحادث فقط حتى يحتاج الى تخصيص آخر بالحصولي ويلزم التخصيص مرتين
من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عنده المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث كما او
اليه فيما سبق وقد يقال يمكن ان يراد بالحادث ما يراد بالمتجدد فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى على هذا التقدير ايضا كما لا يلزم
على تقدير تخصيصه بالمتجدد فافهم قال الشارح فيلزم التخصيص مرتين آه قيل عدم الضرورة ممنوع فان انقسام العلم الى التصور
والتصديق يقتضي تخصيصه بالحصولي وانقسامه الى البديهي والنظري يقتضي تخصيصه بالحادث ولا مضايقة في التخصيص
مرتين عند تحقق الداعي وانت تعلم ان هذا الايراد غير متوجه على كلام الشارح اذ حاصل كلامه ان تخصيص المقسم بالحادث
فقط غير سائغ اذ لا بد على هذا التقدير من التخصيص بالحصولي ايضا اذ العلم الحادث يشمل العلم الحضوري ايضا مع انه ليس بتصور
ولا تصديق فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة وكون التخصيص مرتين بهذا النحو غير ضروري ضروري وما ذكر لا يرد
من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق الخ فانما يتوجه لو كان غرضه الزام التخصيص مرتين من غير ضرورة على من خصص المقسم
بالحصولي فقط فهذا الايراد مبني على عدم فهم المراد قال الشارح لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم آه
قال في الحاشية تفسير العلم الحضوري بعين وجود المتشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود المتشخص المعلوم بل هو عبارة
عن الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود المتشخص المعلوم انتهى ومحصله ان العلم الحضوري عبارة عن نفس الصورة الخارجية
لا عن وجود المتشخص المعلوم ضرورة ان وجود المتشخص المعلوم امر انتزاعي متوقف على انتزاع العقل فلا يكون علما حضوريا فلا يلزم
قيام الصورة الخارجية في الذهن عين وجود المتشخص المعلوم فيه اذ لا معنى لقيام الصورة الخارجية في الذهن الا وجود المتشخص المعلوم فيه وليس العلم الحضوري
عبارة عن قيامه بالذهن ووجوده فيه بل قيامه بالذهن علم حصولي والعلم الحضوري نفسه هو الذي يعبر عنه بالصورة الخارجية
قوله او ملاحظة ما في النظام آه اعلم ان الشيخ المقتول انكر سبق العلم والارادة على ايجاد الممكنات وزعم ان علمه سبحانه
ليس فعليا مقدما على الايجاد وعلما ورد عليه انه اذا ابطلت الارادة وعلمه سبحانه قبل وجود العالم فما السبب في هذا النظام العجيب
المشاهد من حسن الترتيب بين الافلاك وما فيها والعناصر وما بينهما من البسائط والمركبات على الوجه الاليق الذي لا مزيد
عليه في الخيرية والنظام اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لازم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية ونسبها
المعنوية ومن اشراقاتها العقلية واضافاتها النورية على ابلغ ما يتصور في حقها لا من العناية والارادة ولا يخفى ان هذا الكلام
كما قال الصدر الشيرازي غير مقنع اذ للسائل ان يسأل ويقول ما السبب في حسن نظام العقول وبديع ترتيبها فان قيل ما حصل نظامها نظام آخر

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما ميل اليه كلام المصنف علما حضوريا يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات

عجيب قيل له يلزم انتفاء الانتظامات الى غير النهاية وان قيل ان مبدأ هذا الانتظام هو النظام الالهي فجاوزت العناية الالهية التي انكرناها قوله اي بالامر المباين آه قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى اقول انما فسر الغير بالامر المباين والامر المباين بالامر المنفصل المتمايز الوجود اذ على تقدير كون علم الواجب سبحانه حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود اعني الممكنات وليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى ليس مستحيل لان النقص انما النقص المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد ظن ذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى معلولة له تعالى ومتاخرة عنه لصدورها عنه جل شانه واستكمال الواجب سبحانه بالممكن نقص عظيم ومحال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من له ادنى قوله لزم عدم علمه تعالى آه قال بعض ناظري كلام الشارح ان العلم الحضوري للباري تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته تعالى او بالنظر الى ذوات الممكن عين ذاته تعالى فان الباري سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات والممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما ينتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون انتفاء المعلوم بالعرض وكذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم فان الذات هي الحاضرة عندها بالذات هي منشا الانكشاف وانت تعلم ما فيه اما اولا فلانه لا يصلح ما ذكر توجيها لكلام القائلين بكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق وغيره لانهم صرحوا بكون علمه سبحانه عينا للممكنات وانكروا العلم الفعلي المقدم على الايجاد قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق علمه بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء هو كونها حاضرة لها على سبيل الحضور الاشراقي بنفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالافلاك ومتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للمدبرات العلوية وذلك اضافة لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له وظهور الشيء للشيء يحصل لاحدهما بالآخر وهذا القدر اي ظهور الاشياء له كاف في علمه تعالى بها واما العناية فلا حاصل لها انتهى واما ثانيا فلانه لا اخفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة له لا بالذات ولا بالعرض الا ان قيل باتحاد ذوات الممكنات مع ذات الواجب جل شانه مع كونه ظاهر البطلان لا يصح ح لكون الممكنات معلومة بالعرض وكون ذاته سبحانه معلومة بالذات بل ح انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات الا ان قيل ان الممكنات ليست ذوات مستقلة بل هي بمنزلة الانتزاعيات والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشا لانتزاعها كما ذهب اليه الصوفية قدس الله اسرارهم من ان الموجود حقيقة هو الواجب سبحانه والممكنات امور اعتبارية انتزاعية منتزعة عن حقيقة موجودة فلا معنى على هذا التقدير ايضا لكون الذات البحتة معلومة بالذات وكون الممكنات معلومة بالعرض اذ الممكنات على هذا التقدير عبارة عن التعينات الناشية عن نفس الذات البحتة

بحدوث الزمان مع الزمانيات واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة معه تعالى وزيادة صفة العلم عليه وكل منها باد م لاساس ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم اطلاقا ثلثة معان احدها امر اضافي شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع المعلوم ولا مع العالم فادعاء تقدمه الاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد

فالعلم بها منطو في علمه سبحانه بذاته بل علمه سبحانه بذاته عين علمه بالممكنات فالممكنات معلومة حقيقة بالذات لا بالعرض وبالجملة القول بان الممكنات معلومة بالعرض مما لا محصل له واما ثالثا فلانه لا معنى لكون الممكنات معلومة بالعرض الا انه لم يتعلق بها العلم حقيقة فيلزم ما الزم اولا قوله بحدوث الزمان الخ هذا الكلام مشعر بان استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما يرد على القول بحدوث العالم واما على تقدير القول بقدمه فلا ورود له كما قال الشارح في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي آه واعترض عليه بعض المحققين قدس سره بان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا ولا يكون الباري عز وجل خالقا بالعناية والارادة لاقتضائهما سبقة العلم واجيب عنه بانه لا يلزم على القول بقدم العالم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العالم بل انما يلزم في مجرد لحاظ العقل وهو ليس بباطل ولا يخفى ان علمه سبحانه لما كان فعليا مقدما على الايجاد فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذاته الحقة والا يلزم كونه عاريا عن كمال العلم في مرتبة ذاته الحقة بالبداهة العيانية وهذه المرتبة ليست من الاختراعيات بل من الواقعيات فتعريه سبحانه عن كمال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل والعالم سواء كان قديما او حادثا لا ريب انه ليس متحققا في مرتبة ذاته الحقة ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات العلة فلا مناص عن لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه فافهم قوله وزيادة صفة العلم آه قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير ايراد واحد لان منشأ القول بالعينية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذا قطع النظر عنه فلا اشكال في الزيادة هذا كلامه والحق انه لو قيل بزيادة صفة العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يخلو اما ان يكون هذه الصفة مسبوقة بالعلم فلم تبق علما او لا تكون مسبوقة به فيلزم تعريه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته الحقة فيلزم الجهل في مرتبة ذاته وهذا اولى مما قيل لو لم يكن هذه الصفة مسبوقة بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم على الفعل الاختياري آه اذ لاحد ان يقول لما كانت هذه الصفة علما فيجوز ان تكون مخلوقة بالايجاب لان الصفات الكمالية من لوازم ذاته تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضي خلقها سبق العلم والارادة فتامل قوله حاصله ان الاعتراض آه هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب سبحانه حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب سبحانه ومنشأ الانكشاف العالم تفصيلا وبعضه

واما الاخيران فان كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثالث وهما
وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينيته احدهما مع المعلوم لا تستوجب عينية الآخر معه فافهم قوله فهو نفس المعلوم
اذ كلما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ
الانكشاف لنفسها ولا الغير بل تصدقهما معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن

والقائلون بكون علم الواجب سبحانه حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم
على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضروري كما قدم فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب سبحانه على ما تحقق عنده
قوله واما الاخيران آه **اقول** قد صرح آنفا ان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه
الشارح ايضا في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي
شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا واخراج العلم بالمعنى الثاني عن الحصولي والحضوري كما يظهر بالمراجعة اليه
قوله وغيرهما من الصفات النفسانية الخ **قال** في الحاشية الصفات النفسانية هي ان يكون منشأ انتزاعها نفس
ذات الموصوف وهي واجبة الثبوت للنفس هذا مقرر عندهم انتهى **اقول** فعلى هذا لا تكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة
الادراكية صفة نفسانية اذ منشأ انتزاعها ليس نفس ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراكية
وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انتزاعية بل صفة انضمامية قائمة بالنفس قياما انضماميا وعلى تقدير كونها انتزاعية ليست
منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان مرتبة العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس وكون
ذواتها نائبة مناب جميع الصفات كما يقولون في الواجب سبحانه وغيرها من المفاسد وبالجملة على تقدير صحة ما ذكره في الحاشية
لا يكون العلم الحصولي صفة نفسانية اذ منشأ انتزاعه ليس نفس ذات الموصوف ولا هو واجبة الثبوت للنفس كما لا يخفى
قوله فان من الحاضر عنده الخ **اقول** لا يخفى ما فيه اما اولا فلان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم
بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب سبحانه وعين للمعلوم حيث قال واما الاخيران الخ
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بان
الممكنات الحاضرة عنده ليست منشأ للانكشاف اصلا واما ثانيا فلان هذا القول مناف لما قال الشارح
في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين الممكنات
الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ الانكشاف نفسها فما قال المحشي مع كونه مخالفا لما صرح المحققون
من ان منشأ الانكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضوري نفس ذوات الممكنات لا يصلح توجيها لكلام الشارح ايضا

قوله واما الثالث الخ واما الثاني فقد يكون عينه وفيه كعلمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو الثالث والاول بري عنهما قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة

فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس ذوات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فيلزم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم قلت قد صرح الشارح وغيره من المحققين ان العلم التفصيلي ليس صفة الكمال بل هو علم انفعالي ومعلول للعلم الاول الذي هو صفة كمالية فلا باس بلزوم الاستكمال بالغير الا بزيادة صفة العلم لانه من لوازم وجود الممكنات

قال الشارح وقد تحقق في الواجب آه هذا شروع في تقرير الجواب محصله ان الباري سبحانه له علمان علم قبل وجود الاشياء وتحققها وعلم بعد وجود الاشياء وتحققها اما العلم الاول فهو صفة الكمال عين الذات فذاته سبحانه بنفس ذاته مبدأ لانكشاف الاشياء بجزئياتها بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فهو سبحانه في كونه مبدأ لانكشاف الاشياء ذاتا جميعها كالصورة العلمية التي تفرض انها متعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية المفروضة على تقدير ارتسامها في ذهن مبدأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة المدرك عنده منكشف كذلك ذاته تعالى مبدأ الانكشاف الاشياء صغيرها وكبيرها نقيرها وقطميرها عاليها وسافلها ماديتها ومجرداتها جواهرها واعراضها واما العلم الثاني فهو علم حضوري بحضور جميع الممكنات عنده تعالى حضور المعلول عند العلة وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول لما كان عين الواجب سبحانه ومبدأ لسائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثرا ومعلولا يسمى انفعاليا لان المعلولية هي الانفعال وهذا العلم ليس صفة الكمال ولا عين الذات بل هو نفس وجود الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه آه فان قلت لا وجه لتخصيص العلم التفصيلي بكونه حضوريا بل العلم الاجمالي ايضا حضوري

قلت العلم الاجمالي ليس بحضوري كما انه ليس بحصولي فانه ليس بحضور الصورة كما انه ليس بحصول الصورة بل حضور ما هو جاعل وخالق وهذا النحو من العلم مغاير للحضوري والحصولي والتقسيم اليهما ليس الا للعلم الذي يكون عين المعلوم واما الذي غيره فان كان امر واحد منشأ الانكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي الهي وان كان مبدأ الانكشاف بعض بعض فليس بمتحقق عندهم كذا افاد بعض المحققين قدس سره والتحقيق ما قال الاستاذ العلامة مدظله انه ان كان المراد بالحضوري ما لا يكون بحصول صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان المراد به ما يكون عين المعلوم فهذا العلم من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوري واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الواجب والممكن فايضا حضوري وان قيل ان ذاته مباين للممكنات مباينة ذاتية فليس بحضوري كما انه ليس بحصولي

قوله دفع لاستبعاد العينية الخ لما ذكر الشارح ان العلم بمعنى مبدأ الانكشاف نفس ذاته تعالى فذاته بنفس ذاته مبدأ الانكشاف الاشياء نقيرها وقطميرها اورد عليه بوجوه منها ما سيجيء بيانها مع ما لها وما عليها ومنها ان الممكنات بمرتبتها والمعلولات باسرها كانت معدومة صرفة في مرتبة ذاته الحقة فلا تكون الممكنات معلومة له جل شانه في تلك المرتبة اذ المعدوم لا شيء فاني يتميز وينكشف

لكن يرد عليه ان يكون ذات الواجب تعالى مبدأ الانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة بالتمام

فاجاب بان ذات الواجب سبحانه لما كانت مبدأ الانكشاف جميع الاشياء فتصير جميع الاشياء منكشفة لحضور ذاته سواء كانت الاشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام مما لا محصل له اذ المعلومية تقتضي التميز الا تميز للمعدوم المطلق اصلا والا علية معدوما مطلقا فلا معنى لكون المعدومات المحضة منكشفة وقال الشارح في حواشي شرح التهذيب بان للممكن جهتين جهة العدم اللافعلية ولا تعلق للعلم من هذه الجهة فانه بهذه الجهة معدوم مطلق والمعدوم المطلق لا تميز له اصلا حتى يتعلق به العلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب فعلمه سبحانه بالممكنات منطو في علمه بذاته وهذا الكلام ملغز جدا لانه ان اراد بقوله ان وجود الممكن الخ ان الواجب سبحانه علة للممكنات فمسلم الا انه غير مستلزم لموجودية الممكنات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات العلة وان اراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب سبحانه فذلك خبط صريح لاستلزامه وجوب جميع الممكنات وقد ما قال ان علمه سبحانه بالممكنات منطو في علمه بذاته ان اراد به ان العلم بوجود الممكنات منطو في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الواجب والممكن كما هو رايه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي شيأ اذ ذوات الممكنات مغايرة لذات الواجب سبحانه عنده وان كان وجوداتها متحدة معه جل شانه فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات معه انطواء العلم بذوات الممكنات في علمه بذاته نهاية ما يلزم منه انطواء العلم بوجود الممكنات في علمه بذاته وهذا غير مجد لان وجود الممكنات مغاير لذواتها فلا يلزم من هذا انطواء ذواتها اصلا وان اراد ان العلم بذوات الممكنات منطو في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع من كتبه من كون ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب جل شانه وقال المحقق الدواني ان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي وجودا اجماليا بانكشافها عنده جل جلاله شبيها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي بعد الايجاد كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا سخيف اما اولا فلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات كثيرة غير معقول واما ثانيا فلان الممكنات ذوات متباينة ومباينة للواجب جل شانه فيستحيل ان يكون لها وجود اجمالي وتفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذاتان واما ثالثا فلان هذا الوجود الاجمالي اما واحد فيلزم ان يكون الممكنات بعضها عين بعضها مع تباينها وتخالفها حقيقة واحدة وهو صريح الاستحالة او كثير فالممكنات كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الايجاد فلا يكون ممكنات على انه لا يكون وجود الممكنات تفصيلا وتحليلا لذلك الوجود الاجمالي واما رابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون هذا الوجود الاجمالي كافيا في تحقق الممكنات اولا على الثاني الممكنات معدومات صرفة فيرجع الاشكال قهقري وعلى الاول يلزم وجودها قبل ايجاده وبالجملة هذا القول فاسد جدا والحق ان الاشكال لا يندفع الا بالتشبث بما يقول الصوفية الكرام في هذا المقام

قوله لكن يرد عليه الخ انت تعلم ان انكشاف المباين بالمباين الآخر مطلقا كما ينطق بظاهر كلام المحشي ليس بمستبعد

وعلى التسليم فينتقض بغير الحكم باعتبار الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بحضور حقيقة واحدة بسيطة فان العلم
مالم يتميز عند العالم كيف تميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز

ولا ينبغي ان يدعى البداهة في امتناعه لعل الغرض ان انكشاف المباين بالمباين من دون حضوره بنفسه وبصورة
ومن دون مناسبة بينه وبين المباين الذي هو منشأ للانكشاف غير معقول لانهم صرحوا ان العلم اما بحصول صورة الشيء او بحضور
نفس الشيء عند العالم باحد الوجوه الثلثة وكلاهما منتف ههنا فان الممكنات في مرتبة العلم الفعلي ليست بموجودة اصلا
قوله وعلى التسليم فينتقض آه اجاب بعض المحققين قدس سره عن هذا الاشكال بان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد
ذاتها غير منتظرة في كمالها الذاتي الى شيء فمع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون الاشياء قاطبة منفس
ذواتها منكشفة عنده والتمييز من لوازم الانكشاف كما تصوره الاكثرون والحق ما قال الاستاذ العلامة مد ظله
ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باخلاص
اعتقاد ولا يلتفت الى ما عرض من شبهة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى
للجواب ان يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وانتفاء علاقة بينها وبين الذات الحقة كيف
انكشفت الاشياء عندها وكيف امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا احدية بسيطة
متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك ثم قال بعض نظار كلام الشارح ان ذات الواجب سبحانه
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الممكنات وبتلك الخصوصية تكون ذاته سبحانه كاشفة له كشفا تفصيليا
ولا بعد في كون الكاشف مباينا للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم بالنظر الى تمايز الخصوصيات
يتمايز المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على
صفة التعدد فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات امورا منضمة الى ذاته سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الشيخان
من ارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى ويبطل بما يبطل به مذهبهما او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه
افلاطون ومع قطع النظر عن القول بتلك الخصوصيات اعتراف بان الذات الحقة غير كافية في تمييز الاشياء
كما لا يخفى او لا يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد فلا مدخل لتلك الخصوصيات في انكشاف
الاشياء وتميزها بل يكون منشأ الانكشاف والتمايز بالحقيقة نفس ذاته تعالى ثم قال الاستاذ العلامة مد ظله الخصوصية
الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن وجود الممكنات او تحقق
النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساغ للقول بكون تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والامتياز في العلم الفعلي
المقدم على الايجاد ولما تنبه هذا القائل على ان القول بكون الخصوصيات مناطا للانكشاف في العلم الفعلي المقدم على الايجاد
لا يتحصل له معنى محصل قال ثانيا ان تلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مدار الكشف على هذه الامور الانتزاعية بل على منشئها وهو ذات احدية بسيطة

والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطاً ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه امتاز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني فى السياسات المدنية لا يجدي نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذى هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور وكذا ذاته سبحانه منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الآثار والاحكام وهى العلوم المتمايزة ولا يخفى ان قياسه انتزاع الخصوصيات من الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمراكز والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطا محضا بل هى منطوية على اجزاء مقدارية واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل الوجوه على ان انتزاع المنطقة والمركزية والقطبية من الكرة معقول وانتزاع الاضافات وهى الخصوصيات من احدها فيمن اعنى الذات الحقة الاحدية البسيطة من جميع الوجوه مضاف آخر غير معقول كذا افاد الاستاذ والعلامة مد ظله

قوله والقول بان بينه آه سخافة هذا القول غير خفى مما قررنا آنفا اذ هذه الارتباطات لا يخلو ان تكون متحققة فى مرتبة العلم الفعلى على وصف التعدد او لا على الاول فاما امور منضمة الى ذات الواجب سبحانه فيرجع الى مذهب الشيخين ويبطل بما يبطل به مذهبهما او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب افلاطون ويبطل ببطلانه وايضا تلك الارتباطات لكونها ممكنات تكون مسبوقة بالعلم والكلام فى العلم السابق عليها الكلام مع ذلك القول بتلك الارتباطات اعتراف بعدم كون الذات سبحانه منشأ لانكشاف الممكنات وامتيازها وعلى الثانى تكون تلك الارتباطات متحققة بعد تحقق مصداق العلم فتكون ملغاة لا دخل لها فى انكشاف الاشياء وتميزها اصلا وايضا الارتباطات نسب بين الواجب سبحانه وبين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناط الانكشاف والامتياز فى العلم الفعلى المتقدم على الايجاد لانها متاخرة عن وجود الممكنات قطعا لما تحقق ان تحقق النسبة فرع تحقق الطرفين فيهما فافهم ولا تزل

قوله لان تلك الارتباط الخ قد عرفت ان تلك الارتباط لكونه نسبة متاخرة عن ذات المنتسبين ظاهر ان الممكنات ليست بموجودة فى مرتبة العلم الفعلى فلا معنى لتحقق الارتباط فى تلك المرتبة ولو سلم تحقق الارتباط فى تلك المرتبة فلا يخلو اما ان يكون الممكنات حاضرة عنده تعالى بتحقق تلك الارتباط فيلزم تحقق الممكنات فى مرتبة ذاته الحقة وهذا محال او لا تكون حاضرة فلا معنى لانكشاف الممكنات وامتيازها بتحقق تلك الارتباطات اذ الممكنات ح غير موجودة اصلا لا بانفسها ولا بصورها ولا معنى لانكشاف المباين عند مباين آخر من دون حضوره بنفسه او بصورته فلا يكون التباين الذى هو منشأ الاباء المذكور مرتفعا عن تلك الارتباطات

قوله فيلزم ان يكون آه فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار

او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباطات اخر وهكذا الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات هذا خلف

لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا والا يلزم الجهل في مرتبة ذاته العياذ بالله

قوله بنفس ذاته تعالى الخ **اقول** هذا الشق كذا الشقان الاخيران ان لم تصور على تقدير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالايجاب لكن ذكر ابطال الشقوق المتصورة على تقدير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار معا

قوله بنفس ذات الممكن آه **اقول** لا ريب انه اذا توقفت امتياز الارتباطات على ذوات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون تحقق ذواتها متمايزة بعضها عن بعض اذ الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها ايضا امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها بل في ذواتها بلا زيادة شيء عليها مناشئ للامتياز لما قدم فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها يستلزم توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور وبعض الناظرين لما لم يتعمقوا فاوردوا وانظروا الى ظاهر كلام المحشي عدم لزوم الدور **قال الشارح** في الحاشية وليس معنى الاجمال آه هذا الكلام حق اذ لو كان معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد المحدود او ما يقال في غير ذلك يلزم ان لا تكون المعلومات منكشفة متميزة على سبيل التفصيل فيلزم النقص المستحيل بل المعلومات منكشفة تفصيلا وممتاز كل واحد منها عن الآخر وانما الاجمال بمعنى كون مبدأ الانكشاف امرا واحدا بسيطا **قال الشارح** في الحاشية بل معناه الخ هذا ماخوذ من كلام بهمنيار في التحصيل حيث قال ان حقيقته تعالى حقيقة بسيطة يصدر عنها انفس المعلومات كما ان المعقول البسيط عندنا مبدأ للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وههنا نفس وجوده تعالى معنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا اخذ يتكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان يملأ دستة كاغذ بل ما عندك استعداد يحرر به انتهى واعترض عليه الشيخ المقتول في حكمة الاشراق حيث قال واما ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم بالقوة بها وبين مسائل فكرت فوجد الانسان في نفسه علما لا ينقطع فان يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل علما بالقوة يجد من نفسه ملكة وقوة على الجواب لهذه المسائل المذكورة فهو بالقوة اقرب مما كانت قبل السوال فان السوال اثبت ولا يكون عالما بالكل احد على الخصوص ما لم تكن عنده صورة كل واحد وواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء هذا كلامه ومحصله ان هذا العالم بالقوة الذي يجد من نفسه الاقتدار على جواب المسائل الكثيرة له علم واحد بالفعل علوم اخرى مفصلة بالقوة لكنها قوة قريبة من الفعل لا يحتاج خروجها الى الفعل الى تجشم والذي حصل له بالفعل بان له ملكة الجواب والحق ان هذا التنظير وكذا التنظيرات الاخر المذكورة في كلامهم ليس قياسا تاما للعلم الواجب سبحانه بل العقول البشرية لما كانت قاصرة عن تحصيل هذا النحو من الاجمال الذي هو متقدس عن التحليل والتركيب ومتعال عن عدم الامتياز في نحو العلم

قوله فی الحاشیة فلا یرد لان المراد بقوله وعلمه بالکل بعد ذاته وکذا بقوله کثرة علمه کثرة بعد ذاته هو العلم التفصیلی لا الاجمالی الذی هو العلم بالحقیقة وعینه سبحانه وتعالی وبقوله یتحد الکل بالنسبة الی ذاته ان الکل متساوی الاقدام فی سلک الحضور عنده تعالی والانکشاف علیه عز وجل لا انه یتحد معه فی الحقیقة والتقرر وبقوله فهو الکل فی حد ذاته انه مبدأ الکل خلاق لها لا ان ترکیبه وقوامه منه تعالی الله عنه علوا کبیرا

احتاج الی تقریر الاجمال الذی یکون فوق الاجمال الذی فی الحد والمحدود وفی علم الشئ مع عدم امتیازه عن جمیع ما عداه فاورد التنظیرات المفیدة للتخییل فی الجملة لئلا یستبعد العقول عن تجویزه بالکلیة

قوله لان المراد الخ اعلم انه لما کان قول الفارابی وعلمه بالکل بعد ذاته موهما للزوم الجهل وقوله یتحد الکل بالنسبة الی ذاته فهو الکل فی حد ذاته موهما لاتحاد الواجب بالممکنات وترکب الواجب سبحانه منها حمل الشارح کلامه علی العلم الاجمالی والتفصیلی حتی یندفع التوهمات المذکورة عن کلامه فالمراد بقوله وعلمه بالکل بعد ذاته وکثرة علمه کثرة بعد ذاته هو العلم التفصیلی لا العلم الاجمالی والحاصل ان علمه التفصیلی بعد ذاته التی هی العلم الاجمالی وکثرة علمه التفصیلی کثرة بعد ذاته واما قوله ویتحد الکل بالنسبة الی ذاته فالمراد منه ان الممکنات کلها متساویة الاقدام فی کونها معلولات للواجب سبحانه وکونها حاضرة عنده جل شانه واما قوله فهو الکل فی حد ذاته فالمراد منه انه مبدأ للکل وخلاق لها لا ان ترکیبه وقوامه منه سبحانه او المراد انه سبحانه علم بالکل الا ان نفس ذاته تعالی منشأ للانکشاف فالعلم بالکل منطوی فی علمه بنفسه فباعتبار ان ذاته مبدأ الانکشاف الکل کانه الکل هذا مرامه الشارح والمحشی ویرد علیه ما هو ظاهر انه توجیه للقول بما لا یرضی به قائله لان الفارابی ذاهب الی ان علمه سبحانه بالاشیاء بارتسام صورها فی ذاته تعالی ولا یذهب الی ان علمه سبحانه بالممکنات نفس ذاته تعالی فلا یصح هذا التوجیه علی مذهبه فلذا قال بعض المحققین قدس سره الصواب فی تقریر کلامه ان یقال لما کانت هذه الصور صفات للمبدأ فاورد بلزوم التکثر فی ذاته تعالی فلدفع هذا التوهم قال الخ الکلام والحاصل ان العلم لکونه صورا منضمة بعد ذاته البتة لان الصفة الانضمامیة تکون بعد الموصوف والکثرة التی فی تلک الصور کثرة بعد ذاته فلا یوجب التکثر فی ذاته فهو الکل فی حد ذاته یعنی ان نسبة الکل الیه نسبة واحدة وهی نسبة المعلولیة فلا یوجب تکثرا لتکثر فی الذات فانها لیست بمعلولة من جهة الکثرة بل ان اخذت جملة فهی واحدة من هذه الجهة وان اخذت علی حدة ففیها ترتب علی وصدور الصور بعضها بواسطة البعض والاصوب فی تقریر کلامه ما قال الاستاذ العلام مد ظله انه لما ذهب الی ان علمه تعالی بالممکنات بارتسام صورها فیه ورد علیه انه یلزم علی رأیه الکثرة فی ذاته تعالی فاجاب عنه بان علمه بالکل بعد ذاته لکونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد الموصوف فلا یلزم الکثرة فی ذاته ولما استشعر ان قائلا یقول ان علمه تعالی لو کان صفة منضمة لزم ان یکون علمه بذاته ایضا بعد ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وکثرة علمه بعد ذاته یعنی ان علمه بذاته لیس صفة منضمة بل انما الصفة المنضمة کثرة علمه ای علمه بالممکنات وهی بعد ذاته فلا یلزم التکثر فی ذاته ولما کان للمتوهم ان یتوهم ان العلم الذی هو کمال لو لم یکن فی مرتبة ذاته کانت ذاته غیر تامة ولا کاملة

قوله وتمام القول فيه الخ اعلم ان العلم الفعلي للواجب سبحانه يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات بحذافيرها

بل تكون مستكملة في تمامها وكمالها الى انضمام صفة العلم اليها وهو خلف باطل ودفعه بقوله فهو الكل في صفاته يعني انه تعالى تام كامل في ذاته لا ينتظر في تمامه وكماله فى ذاته الى شيء آخر فليس انضمام العلم الى الذات البحتة لتمامها كانضمام الفصل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير منضمة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل لا ما يقابل البعض هذا الكلام الشريف وقد وجه بعضهم هذا الكلام بتوجيهات اخر لسخافتها وعدم انطباقها على مذهبه تركناها قوله ام لا اعلم ان بعض الجهلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس بعالم بنفسه ولا بغيره قالوا ان العلم يستدعي اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل الاضافة بين الشيء ونفسه فهو سبحانه غير عالم بنفسه وما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون الواجب سبحانه عالما بنفسه ولا بغيره وهذا الرأي سخيف جدا سخافته غنية عن البيان لان علم الشيء بالشيء عبارة عن حضور شيء بالفعل عند شيء موجود بالفعل وحضور الشيء عند نفسه اذا كان مجردا ضروري وليس معناه الا عدم غيبة الشيء عن نفسه وهذا المعنى ليس اضافة اصلا قوله وعلى الثاني اما صفة الخ هذا مذهب الشيخ وغيره من توابع المشائين وتفصيله ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه سبحانه بالاشياء الخارجة عن ذاته بصور عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في النمط السابع من الاشارات الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ان تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما تكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صور كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا بهذه صورته ويسمى انفعاليا ونفي الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره واعلم انه قد اورد الشيخ على نفسه بانه اذا كان معلولاته صورا مباينة متقررة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الواجب سبحانه واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة واجاب عنه بان الواجب سبحانه لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه المترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول وذاته غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر المعلولات واللوازم لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره وبالجملة الواجب سبحانه واحد وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه مع

والمحقق الطوسي مع اشتراطه مع نفسه ان لا يخالف الشيخ في شرح الاشارات اعترض عليه بوجوه الاول
ان اثبات الصور في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معاً واجيب عنه بانا لا نسلم استحالة كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا مطلقا انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف بصفة
فليس بمحال الثاني انه قول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه الصدر الشيرازي
بان صدور تلك الصور على ترتيب علّي كما بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكثر في ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه
من الخبط اذ حاصل الاعتراض الزامهم كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة لا الزام صدور الكثير عن الواحد
الثالث انه قول بكون الاول الواجب سبحانه موصوفا بصفات غير متناهية غير اضافية ولا سلبية واجاب عنه
الصدر الشيرازي بان الممتنع انما هو قيام صفات كمالية غير سلبية ولا اضافية وتلك الصور ليست صفات كمالية ولا يخفى سخافته
لان العلم صفة كمالية بلا ريب وقد حصل بهذه الصور الرابع انه قول بان معلوله الاول غير مباين لذاته تعالى لان معلوله الاول
صورة العقل الاول المتقرر في ذاته تعالى واجيب بان كون المعلول الاول مباينا غير منفصل لازم لكنه ليس مستحيلا وكونه مجهولا
غير لازم فتامل فيه الخامس انه قول بانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه تعالى ثم [illegible]
الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور العقلية بذواتها والمشائين
القائلين باتحاد العاقل والمعقول وهؤلاء انما ارتكبوا هذه المحالات حذرا عن التزام هذه المعاني وقد يورد على هذا المذهب
انه يستلزم استكماله تعالى بالغير بزيادة صفة العلم وانه يستلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية اذ حصولها في المجردات لا سيما
في الواجب تعالى محال عندهم وان الصور المرتسمة في ذاته تعالى غير متناهية حسب لا تناهي المعلومات وهي معلولة له تعالى وصادرة عنه
جل شانه فاما ان يكون صدورها بان يصدر البعض بواسطة البعض فتكون مترتبة ووجود الامور الغير المتناهية المترتبة باطل
بالبراهين الناهضة في الحكمة واما ان يكون صدور تلك الصور دفعة واحدة فهو خلاف ما تقرر في مداركهم من امتناع صدور الكثير
عن الواحد ولابطال هذا المذهب وجوه اخر ايضا تركناها لضيق الوقت وليعلم ان المحقق الطوسي بعد ما رد مذهب الشيخ بالوجوه
التي مرت قال ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده
لبينت وجه التفصي عن هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع
الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك

او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات عنده تعالى بوجوده الدهري

بتضاعف اعتبارات المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه لا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه اذا تقدم هذا فنقول قد حكمت
ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود ولا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت ان
عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي تعقل الاول الواجب الوجود ولا موجود
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا كلامه اقول قد استصوب
هذا الكلام في المحاكمات ولم يدر انه مع ما فيه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة وايضا
يلزم الاستكمال بالغير وايضا يلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية لامتناع ارتسامها في المعلول الاول عندهم فافهم

قوله او واحدة بسيطة الخ هذا مذهب العلماء الماتريدية رحمهم الله فانهم ذهبوا الى ان علمه سبحانه صفة بسيطة قائمة
بذاته تعالى ذات اضافة الى المعلومات واوردوا عليهم اولا ان الممكنات كانت معدومة صرفة في مرتبة العلم الفعلي
فيلزم الاضافة الى اللاشيء الصرف المعدوم المحض وهذا غير معقول واجيب عنه بان العلم وان كان قديما لكن تعلقاته
حوادث فلم يكن له في الازل تعلق بذوات الممكنات وفيه انه نفي لتعلق العلم بالممكنات في الازل فيلزم الجهل والعياذ بالله
وما قيل ان العلم مع التعلقات قديم الا انه لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسخافته غنية عن البيان لان المعدومات المحضة ليست
بمتميزة اصلا والعلم يساوق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعدومات المحضة وثانيا انه على هذا لا مناص عن لزوم الاستكمال بالغير كما لا يخفى

قوله فاما بنفس حضورها الخ اقول ذكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا لما في العروة الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة ان الكلام

او بحضور الصور الجوهرية العرضية القائمة بانفسها قبل وجود ذوي صورها او بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا
او بنفس ثبوت الممكنات المعدومات ثبوتا خارجيا

في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري لا يمكن الا بعد وجودها وتحققها وبعض هذا انما مرجعها
قوله او بحضور الصور الجوهرية الخ هذا المذهب مما يعزى الى افلاطون الالهي والمشهور انه اراد بالصور القائمة بنفسها الماهيات
المجردة ولا يخفى سخافته وقال بعضهم مراده بالصور تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى اطلاق الصور على الاشياء باعتبار حضورها العلمي شائع
عندهم انما سماها مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار وانما سماها قائمة بانفسها لعدم قيامها بذاته تعالى وفيه انه لو كان المراد بالصور تلك الاشياء
لم يمكنه القول بالعلم الفعلي المتقدم على الايجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الايجاد واعترض على هذا المذهب بوجوه
الاول انه لا بد ان يكون تلك الصور مسبوقة بالعلم والا يلزم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه بارادة وعناية
واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان صفات الباري تعالى من لوازم ذاته وهي مخلوقة بالايجاب ولا استحالة
فان قلت اذا جوزتم كون الباري سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة الى بعض المعلولات فليكن موجبا بالنسبة الى العالم
كله لان الايجاب لم يبق نقصا قلت ان الايجاب في خلق العالم نقص فان الصنعة العجيبة القويمة تدل على ان خالقها
مريد خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل انه يجوز اضطراره في جعله بمشيته وارادته قال
والسر فيه ان الباري سبحانه كامل في نفسه ومن جملة الكمالات العلم والنقص مستحيل وما يستحيل ليس في قدرته واذا لم يكن النقص
مقدورا لم يكن الكمال ايضا مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فقد بان ان علم الصور ليس سابقا عليها
بل علمها عينها وسقط ما قيل ان هذه الصور ممكنات فلا بد من ان يكون معلومة قبلها فاما ان يكون علمها بصور اخرى
فيلزم التسلسل واما ان يكون علمها من غير توسط الصور بل يكفي ذاته فليكف ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة الى الصور انتهى
مختصرا تم هذا كلامه الشريف ولا يخفى ان غرض القائل ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان الواجب سبحانه في مرتبة
ذاته الحقة عاريا عن كمال العلم فيلزم النقص في مرتبة ذاته وهذا لا يسقط بما ذكره قدس سره ثم انه يرد على قوله والسر فيه انه ان اراد انه
يكون النقص مستحيلا ان النقص مستحيل عقلي لذاته فذلك مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الكمال واجبا لذاته فلا يمكن ان تكون تلك الصور
مخلوقة لا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال واجب لذاته على تلك الصور التي هي ممكنة لذواتها وجوداتها
ذاتية وان اراد ان النقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا يصح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكنا بالذات حتى
يكون مستحيلا بالغير اذ المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا لا يصح سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله
فان الواجب بالغير والمستحيل بالغير داخلان تحت قدرته العامة كذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله الثاني انه يلزم عليه
ان يكون للجزئي الخارجي بما هو كذلك ثبوت غير وجوده الخارجي فيلزم تكثر التشخص في اتحاد الوجود وحينئذ بالتزام ذلك ولا يخفى
انه سفسطة والحق انه لا يجب في علم الشخص الخارجي حضوره بعينه بل يكفي وجود صورة محاكية له وان كانت متغايرة له في الوجود وما انتهى

أو ثبوتاً علمياً بلا تحقق وهي كالسراب أو باتحاد المعقول مع العاقل
فهذه عشرة مذاهب والى كل مذهب ذهب ذاهب واحقاق الحق في المبسوطات

كما ان الاشخاص الخارجية معلومة لنا مع عدم حصولها بما هي اشخاص خارجية في اذهاننا ولم يدل دليل بعد على امتناع
انكشاف المباين بالمباين مطلقاً وسيجيء لهذا مزيد تفصيل ان شاء الله فانتظره **الثالث** انه يلزم على
هذا الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم **واجاب** بعض المحققين قدس سره بان مقصوده ان العلم نفس ذاته تعالى
فذاته بنفس ذاته مبدأ الانكشاف الاشياء عنده وانما قال بوجود هذه الصور لئلا يلزم تميز بالنسبة الى شيء وفيه ما فيه
قوله او ثبوتاً علمياً الخ فساد هذا المذهب وبطلانه غير خفي على من له ادنى مسكة **اما اولاً** فلان الثبوت من دون الوجود غير معقول
واما ثانياً فلان الثبوت العلمي بلا تحقق في الخارج والذهن الفاظ بلا معنى **واما ثالثاً** فلان القياس على السراب قياس
مع الفارق اذ الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك بتعمل المتخيلة وههنا لا وجود للممكنات اصلا **واما رابعاً** فلانه
يصدق القضية الموجبة وهي ان الممكنات معلومة من دون وجود الموضوع اصلا والتزام صدقها من دون وجود الموضوع اصلاً مع
كونه مخالفاً للاجماع مصادم للبداهة العقلية الغير المأوفة ومن ههنا ظهر سخافة زعم المعتزلة ايضاً اذ الثبوت الخارجي من دون الوجود غير معقول
قوله او باتحاد المعقول مع العاقل الخ هذا مذهب فرفوريوس واتباعه **قال الشيخ** في النمط السابع من الاشارات كان لهم
رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول كتاباً يثني عليه المشائية وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم
لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ابطل الشيخ هذا المذهب
بما محصله ان صيرورة الشيء شيئاً واتحاده معه قول شعري لان الشيئين المتحدين اما كل منهما معدوم فلا اتحاد اذ المعدوم لاشيء
بحت فلا يحكم عليه بحكم او كل منهما موجود فلا اتحاد اذ الوجود بمعنى مصدري يختلف باختلاف المضاف اليه فلا يمكن وجود شيئين
بوجود واحد اصلا او احدهما موجود والآخر معدوم فاما ان يكون المعدوم هو الشيء المصير اياه فلا معنى للاتحاد او يكون المعدوم
هو الشيء الاول اعني الصائر فقد انعدم الصائر سواء كان شيء حادثاً بعد عدمه ولم يكن فلم يكن متحداً مع الثاني المصير اياه وبالجملة
لا اتحاد اصلا على التقادير كلها **واعترض** بانهم ومنهم الشيخ قد اعترفوا بصيرورة بعض العناصر بعضاً كصيرورة الهواء
ماء وبالعكس فكيف يصح منهم القول ببطلان صيرورة الشيء شيئاً **والجواب** ان معنى صيرورة بعض العناصر بعضاً ليس
ان عنصراً معيناً يصير عنصراً آخر فالهواء بنفسه لا تصير ماء والا يجري الكلام بانه ان كان بعد الصيرورة هواء فليس ماء
وان كان ماء فليس هواء بل معناه ان هيولى العناصر تخلع الصورة الهوائية فتفسد الجسم الهوائي وتلبس الصورة المائية
فتكون الجسم المائي **فان قلت** فماذا يقولون في صيرورة المركب من العناصر الممتزجة **قلت** العناصر
اذا امتزجت تفيض عليها صورة تركيبية فتكون فصيرورة العناصر بعد امتزاجها مركباً ليس من الاتحاد في شيء

قال الشارح قال الشيخ في التعليقات الخ اعلم انه فسر قول الشيخ في التعليقات الاشياء لا يكون وجودها لها الا بثلث تغيرات

الاول ان المراد به ان الاشياء اما ان يكون وجودها غير قائمة بالمادة والموضوع او يكون وجودها قائمة بالمادة
والموضوع فالمفارقات لما كانت وجوداتها غير قائمة بالمادة والموضوع ادركت ذواتها وكذلك النفس لما كان
وجودها غير قائمة بمادة وموضوع ادركت ذواتها وهذا بناء على ما زعم المشائية ان مناط الادراك انما هو التجرد
عن المادة والموضوع والآلات الجسمانية فلما كانت وجوداتها قائمة بالمادة والموضوع لم تدرك ذواتها قال الشيخ المقتول في
حكمة الاشراق لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لزم ان يكون الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها
اذ ليست هي هيئة لغيرها بل طبيعتها لها وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عني
بالغيبة بعدها عن نفسها وان عني بعدم الغيبة الشعور فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة بل عدم الغيبة تجوز
وكناية عن الشعور على هذا التقدير وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والمادة
نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيآت فسبب الهيآت منعتها المادة فالمادة ما الذي منعها وان اعترفوا
بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيآت التي سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها
الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت كما زعموا والشيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى
سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع كما اعترفوا فلم ما ادركت ذواتها عند هذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت
الصور التي فيها واجاب عنه صدر الشيرازي في حواشيه على هذا الكتاب بان الهيولى عندهم كما دل عليه البرهان
وان كانت قائمة بذاتها لكنها محض القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد فهي مبهمة بذاتها متحصلة بالصور في
حد نفسها جوهر ظلماني فلا يشعر بذاتها وايضا الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة والتجرد لانها تتكثر
حسب تكثر الصور في الواقع وليست متحصلة الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا
لذاته هو تجرد الوجود لا تجرد المفهوم والا فكل مفهوم كالجسمية والفرسية وغيرهما اذا اعتبر مفهومه من حيث هي كان
مجردا بحسب المعنى عن الغير فضلا عن الهيولى اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي ولو كانت بهذا المعنى منشأ للعاقلية
لكانت الماهيات كلها عاقلة لذاتها ووحدة الهيولى كوجودها ضعيفة لانها تجامع كثرة الصور ولو كانت الصور
متاخرة الوجود عن الهيولى كتاخر الكتابة والسواد عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة
عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المفهوم ومفهوم الشيئية ابسط من كل مفهوم
وليست عاقلة لذاتها ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بنفس ذاتها مع قطع النظر عن صورها التي تحصلت وتقدمت بها
في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انها جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كانت من الصور والصور خارجة عن حقيقتها داخلة
في وجوداتها المتعددة فوجودها في غاية الضعف ووجودها ووحدتها شبيه بوجود الكليات الجنسية ووحدتها
لان وجودها ووحدتها مجردة عن الصور كوجود الجنس ووحدته عند الذهن مجردة عن الفصول المقسمة له هذا كلامه

قوله فلذلك تدرك الخ المشار اليه هو مجموع كون العقول فعالية مفارقات وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحكم
على المشتق يدل على اخذ الماخذ فيه كما تقرر في موضعه

واقول هذا الكلام مع كونه مشتملا على المقدمات الاقناعية تطويل بلاطائل اذ يكفي في دفع ايراد صاحب الاشراق
ان يقال ان الهيولى وان كانت جوهرا قائما بذاتها لكن فعليتها فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد كما صرح به المشائية
وهي مبهمة بذاتها محصلة بالصورة فهي في حد ذاتها جوهر ظلماني فلا تشعر بذاتها فضلا عن غيرها الثاني ان المراد ان الاشياء
اما وجودها لاستكمال انفسها او وجودها لاستكمال غيرها فالعقول المفارقة والنفس لما كان وجودها لان تستكمل ذواتها
بتحصيل العلوم للتشبه بالمبدء الاعلى جل مجده ادركت ذواتها والآلات الجسدانية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كانت
ذواتها لا لاستكمال انفسها بل لاستكمال غيرها وهي النفس لانها كالجواسيس والخوادم لها لم تدرك ذواتها واورد عليه بان
حصر الاشياء في هذين القسمين كما يفهم من العبارة ممنوع واجيب بان المراد حصر الاشياء التي لها مدخل في الادراك وعلى هذين التوجيهين
لايدل كلام الشيخ الا على كون العقول المفارقة والنفس عاقلة ولايدل على كون علومها حصولية او حضورية كما قال الشارح
في الحاشية ما قال الشيخ اولا الخ الثالث ما افاد بعض المحققين قدس سره ان معناه ان من الاشياء ما وجوداتها حاضرة عند انفسها
ومنها ما وجوداتها ليست بحاضرة عند انفسها والاعراض والممتدات من القبيلة الثانية لان الاعراض لا استقلال لها
في ذواتها فلا حضور لشيء عندها لما مر من ان ما لا استقلال له لايحضر عنده شيء والممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر
فلا حضور لها عند انفسها اصلا والمفارقات النفوس لما كانت حاضرة عند انفسها وغير غائبة عنها لاجرم ادركت انفسها
لان الادراك حضور المعلوم عند المجرد وهذا بناء على ما قالوا ان لا صلوح للادراك الا للمجرد والحضور عنده كاف للانكشاف والادراك
والآلات الجسدانية لما لم يكن وجوداتها حاضرة عند انفسها بل عند غيرها لكونها اعراضا ممتدة بامتداد المحال لم تكن شاعرة
لانفسها وتفصيله على ما يستفاد من كلام بعضهم ان المتصلات الممتدات وحدتها الاتصالية عين الكثرة الانفصالية وكل
متصل بالفعل فهو منفصل بالقوة اذ كل جزء منه مفصول عن الجزء الآخر لامحالة ومحجوب عنه وكل جزء غير صاحبه فلا جمعية لوحدته
ولا حضور لذاته في ذاته بل ذاته تغيب عن ذاته واتصاله عين استعداده للانفصال وليس له من التحصل الوجودي قدر يمكن ان
يجمع اجزاءه ولا من البقاء ما يشمل اوله وآخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله يفوت عن آخره وآخره
عدم اوله بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا البعض البعض منه عن بعض بعضه الآخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته
غائبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فلا يكون مدركا لذاته وبهذا يظهر سخافة ما قيل ان الجسم الطبيعي جوهر واحد
موجود لذاته فيلزم ان يكون معقولا لذاته عاقلا لذاته وبناء على هذا التفسير يدل كلام الشيخ على كون علم المجردات بانفسها بالحضور
قوله المشار اليه الخ اقول لا يخفى على المتفطن انه انما يحتاج الى جعل المشار اليه بقوله فلذلك الخ
مجموع التجرد وكون وجودها لها لو كان معنى قوله وجودها لها قيامها بذاتها بمعنى عدم قيامها بالمحل المستغنى

والا فوجودها لها بمعنى عدم قيامها بالمادة والموضوع وهو بمعنى استكمال نفسها او بمعنى حضورها عند نفسها كاف لكونه
مشارا اليه وانما احتيج على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع امرين لانهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع امرين الاول
قيام الشئ بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثاني تجرده بذاته واحترزوا بالقيد الاول عن الاعراض مطلقا وبالثاني
عن الماديات مطلقا سواء كانت مقرونة بالمادة او بغواشيها وعما يتجرد بجعل جاعل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
بالمعنى الذي ذكر ليست بمدركة وبهذا ظهر سخافة وهم من توهم ان ترتب الادراك على القيام بنفسه والتجرد اتفاقي
ومناطه ليس الا حضور شئ عند شئ كيف ولو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء كانت
مدركة فلا يصح التفريع على مجموع الامرين ولو سلم فيلزم كون البعد المجرد الذي ذهب الاشراقيون اليه وجوزه في الخارج بنفسه
كونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجسمانية والعقول المجردة مدركا لوجود الامرين فيه عندهم مع انه لم يقل احد ذلك لان
كون مناط الادراك حضور شئ عند شئ مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان ذلك الشئ مستقلا ومجردا عن المادة وغواشيها
لما عرفت ان الماديات والممتدات كل جزء منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
حضور شئ عندها اصلا وبالجملة لما لم يتصور حضور شئ عند شئ على تقدير كون الشئ ماديا او غير مستقل في الوجود فلا يمكن كون الاشياء
حاضرة عند الجواهر المادية والاعراض اصلا على ان القول بكون ترتب الادراك على مجموع القيام بنفسه والتجرد من [illegible]
الاتفاق وجعل مناطه حضور شئ عند شئ مع ان حضور شئ عند شئ لا يمكن الا اذا كان ذلك الشئ مجردا عن المادة وغواشيها
وقائما بنفسه عجيب جدا واما قوله ولو سلم فيلزم آه ففي غاية السخافة اذ البعد المجرد على تقدير وجوده لا ريب انه ممتد وقد عرفت
ان الممتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر فهو ليس بمجرد عن المادة وغواشيها والتجرد الذي جعلوه مناطا للادراك
انما هو التجرد عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرد مدركا اصلا لانه ليس بمجرد عن غواشي المادة وقد اجاب بعض الناظرين في
كلام المحشي عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق المشائين النافين لوجود البعد المجرد والشيخ ايضا منهم
فمادة النقض ليست متحققة عند المشائية وتعقب عليه البعض الآخر من نظار كلامه بان مناط الادراك عند الاشراقية ايضا
انما هو التجرد والقيام بنفسه فيجوز ان يكون مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المذهبين لا على طريق المشائية فقط
واقول هذا الكلام يدل على غفلة عظيمة عن مذهب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون الشئ نورا لذاته لا تجرده
عن المادة ولواحقها وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك الشئ نفسه هو ظهوره لذاته وكونه نورا لذاته
لا تجرده عن المادة واعترض على زعم المشائين من كون التجرد مناطا للادراك بوجوه منها ما قد نقلناه في الدرس السابق
فقد ظهر ان ليس مراد الشيخ حصر الاشياء في القسمين على كلا المذهبين بل مراده الحصر فيهما على طريق المشائية فقط ومادة النقض
غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي ههنا كلام آخر في غاية الصعوبة والاشكال وهو انهم عن آخرهم صرحوا بكون نفوس الحيوانات العجم
غير مجردة بل زعموا انها مادية مع انه لا سبيل الى انكار ادراكها انفسها لانها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وقد صرح

وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي

بذلك الشيخ في مواضع عديدة من كتبه فمع كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الجزء الآخر صارت نفوسها
مدركة لانفسها فقد بطل قولهم بان الادراك ليس الا من شان الجوهر المجرد والحاصل ان كون الادراك مشروطا بالتجرد باطل
قطعا فان البهائم تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات العجم ليست بمدركة انما المدرك قوتها الوهمية حيث قال في التعليقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست بمجردة فهي لا تعقل ذواتها واذا ادركت ذاتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا تكون معقولة بل الوهم لها
بمنزلة العقل للانسان قلت لا يخلو اما ان يكون قوتها الوهمية مجردة او غير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات العجم مدركة للكليات
وان كانت غير مجردة فلا تكون مدركة اصلا والا بطل قولهم مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة وغواشيها وبالجملة الاشكال غير ساقط كما لا يخفى
قوله اذ التجرد والمفارقة الخ استدلوا على كون النفس جوهرا مجردا مفارقا عن المادة بانها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها
فلا بد ان يكون الصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والا لم تكن الصور الحالة فيها مجردة
واعترض عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء
على النفس من دون ان ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات
في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا ومنها ان الكلي وان كان
مجردا عن العوارض المادية لكن يجوز ان يكون صورته الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لما له تلك الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق له مع عدم مساواته لتمام
ماهيته قال السيد المحقق قدس سره في حواشي التجريد هذان الايرادان يندفعان باثبات الوجود الذهني على النحو الذي تحقق
واعترض عليه العلامة القوشجي بان الوجود الذهني ليس بارتسام الصورة في الذهن بل قيامها به فلا يتم الاستدلال وستعرف
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة القوشجي مخبط جدا والحق ان هذين الايرادين لا يرجعان الى طائل اما الاول
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضة اذ قد ثبت في محله وتحقق ايضا انه يجب حصول صورة المعلوم
في العالم وايضا القول بان الانكشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلك الصور من هناك لا يجدي شيئا
فانك قد عرفت ان الماديات تغيب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها اصلا فضلا عن ان تحضر عندها مجرد
او ما يرتسم في مجرد فهذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادة وغواشيها واما الثاني فلانه لو لم يكن الصور
المرتسمة في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون الكلي
مدركا لان النفس تدركها بما هي كذلك مع ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد موجودة فلا يصح
كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية اصلا وان كانت الكليات ذوات افراد موجودة في الخارج

قوله والآلات الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين فان المراد بها ههنا هي القوة الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين لا الجرم المخصوص **قوله** فلذلك الخ ولعدم كونها مفارقات ايضاً ولم يتعرض به لظهوره والكفاية احدهما **قوله** لم يحتج الخ لانه انما ادرك فانه اقوى على تقدير وجدان الاثر مني في الكون موجودي لي بالوساطة فاذا كان موجودي لي بالاصالة تحقق اقوى منشأ الانكشاف ❊

فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض المادية والا لم تكن مطابقة الا لشخص من افرادها يكون ذلك الشخص مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقرونة بتلك الصور فلا تكون مطابقة لسائر افرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات وصورة الفرس المنقوشة على الجدار لا تكون مطابقة لكل فرد من افراد الماهية الفرسية بخلاف الصور الكلية فانها لابد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها واختلاف الصورة المنقوشة على الجدار وما له تلك الصورة بالصغر والكبر لا يمنع مطابقة الصورة لما له الصورة اذ ما لابد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لما له الصورة وان اختلفت الصورة وما له الصورة في الصغر والكبر وههنا كلام طويل العريض ما شهدنا به

قوله اذ المراد بها الخ اعلم ان بعضهم توهموا ان معنى قول الشيخ و الآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة ان ذلك الغير هي القوة الباصرة واورد عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائمة بالباصرة وهذا ظاهر البطلان وقال بعضهم ان قوله كالعين مثال للمنفي وضمير هي راجع الى الآلات والمعنى وهي اي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا التكلف بعيدا اعرض عنه المحشي وجعل قوله كالعين مثالا للآلات وحكم بان ليس المراد بها الجرم المخصوص لانه ليس بآلة حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا والعلاقة بينهما ظاهرة وقوله هي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعين والحاصل انه ليس المراد بالعين في هذا القول الجرم المخصوص فانه لا دخل له في الادراك لانه ليس بمدرك ولا آلة للادراك بل المراد بها القوة الباصرة وبعضهم حملوا قوله كالعين على التشبيه زعموا ان معنى الكلام بان الآلات الجسدانية وغيرها من الاعراض ليس لها وجود لذواتها حضور عند نفسها بل وجود تلك الآلات ومحالها حضورها لغيرها وهي النفس وهي اي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولا يخفى ما فيه من الخبط والتكلف

قوله والكفاية احدهما آه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم قيامه بالمحل المستغني فقط وكذا التجرد عن المادة وغواشيها لو كان بمحل حامل لا يكفي في كون الشيء مدركا بل لابد من كونه قائما بنفسه كونه مجردا عن المادة وغواشيها لا محل حامل

قوله لانه انما ادرك آه محصله ان الصورة انما تكون مبدأ الانكشاف في الصورة لكونها واسطة في حضور ذي الصورة عند المدرك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا يخفى ان هذا انما يدل على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورته عند المدرك لا على ان العلم نفس ذلك الشيء واعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم الحضوري عين المعلوم بوجوه اخرى منها ما قال الشيخ في التعليقات بعيد الكلام

والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول من الثاني بعيد عن الانصاف قوله حاصله الخ الظاهر انه حاصل الكلام
كما يادي الصدر الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه ومحصوله ان تعقل الشيء وادراكه هو وجوده
للذات المجردة وحضورها عندها اما بواسطة كوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونها
كحضورنا وحضور الصورة العلمية عندنا وعنده تعالى من المجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يكون تعقلها
وادراكها لها بذواتها لا بما عداها

الذي نقله الشارح بهذه العبارة اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثر يحصل مني فكيف ادرك ان ذلك الاثر
هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت اعرف من ذلك الاثر لعلامة من العلامات انه اثر ذاتي وان احضرت اثرا
من ذاتي في ذاتي او في آلة ذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو من ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك الاثر وبين ذاتي فاحكم فاقول
هذا الاثر هو اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لا من ذلك الاثر فان قيل من اثر آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيتسلسل الى لا نهاية
بالضرورة ويكون ادراكي لذاتي لا للاثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان لي ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا من
اثر منه بسبب انه يوجد اثر منه في غلو وجد هو فيه لكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اثر يوجد لي وليس الا الوجود ثم
وجوده في الاعيان لي لا يعرى فادراكي لذاتي من ذاتي يتم اتم ما يصح ادراكها من اثر واذا ادركت ذاتي انتهى
ومنها ما قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته
فان علمه ان كان بمثال ومثال الانانية ليس هي فهو بالنسبة اليه هو والمدرك هو المثال فيلزم ان يكون ادراك الانانية
بعينه ادراك ما هو هو لا ادراك ما هو هي وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها وهو محال بخلاف الخارجيات فان
المثال ومال ذلك كلي هو ثم قال ايضا ان كان مثالا ان لم يعلم مثال نفسه فلم يعلم نفسه وان علم انه مثال نفسه فقد علم
نفسه لا بالمثال اقول هذه الدلائل مع ما فيها من الاقناع انما دلالتها على ان علم النفس بذاتها ليس بحصول
صورتها فيها ولا تدل على ان علم النفس بذاتها ليس بامر زائد عليها فافهم وانتظر كلاما سيرد عليك ان شاء الله
قوله بعيد ذلك لان حصول صورة الشيء عند العالم لما كان كافيا في انكشاف الاشياء فحضور الشيء عنده يكون كافيا بالطريق الاولى
قوله ومحصوله ان تعقل الشيء آه قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن السادس من كتاب الشفاء يشبه
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ
صورته مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان مراتب التجريد مختلفة واصنافها متفاوتة فان الصورة المادية يعرض لها
بسبب المادة احوال وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا
مع تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا وذلك بان يجرد المعنى عن اللواحق التي لها من جهة المادة
مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيه اشخاص النوع كلها بالسوية وهي بحدها شيء واحد

وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كانت
الطبيعة الانسانية مما يجب فيها التكثير لما كان يوجد انسان محمولا علي واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد
لاجل انها انسانية لما كانت لعمرو فاذن احدى العوارض التي تعرض الانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التكثير
والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهو انها اذا كانت في مادة حصلت بقدر من الكم والكيف والاين
والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لانه لو كانت الانسانية هي على هذا الحد او حد آخر من الكم والكيف
والاين والوضع لكان كل انسان يجب ان يشترك فيه فاذن الصورة بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق
العارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارنها يكون قد لحقتها هذه اللواحق فالحس يأخذ الصورة من المادة
مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا ينزع الصورة عن المادة نزعا
محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال والتخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة
عن المادة تبرية اشد وذلك لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجود مادتها لان المادة
ان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها قاصما العلاقة بينها وبين المادة قصما تاما
الا ان الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية والحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة
لان الصور التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال ان تتخيل
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو ما تخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة
في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة وذلك
لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق
والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك
بل يوجد فتبين ان هذه الامور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك وينال امثال
هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امورا غير مادية ويأخذها عن المادة كما يدرك ايضا معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع اذن اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق
المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس اليها ومتعلقة بصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال
فيها واما القوة التي تكون الصور المستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية او
صور موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه فتبين انها تدرك الصور بان تأخذها اخذا مجردا

عن المادة من كل وجه واما ما هو مجرد عن المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو مخالط للمادة اما لان وجوده مادي
او عارض له ذلك فينزعه عن المادة وعن لواحق المادة معه فياخذه اخذا مجردا ليكون مثل الانسان الذي يقال له
على كثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعة واحدة ويفرزه عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ولو لم يجرده عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك
الحاكم العقلي انتهى وهكذا قال في النجاة وقال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا
عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور
من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في
كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو
مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده
عن تلك العلاقة المذكورة فهو يتمثل صورته مع غيبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة بالعوارض
الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة
محسوسة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك اذ بعض ذلك لا ينفك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركها فيها غيره والتخيل ادراك الشيء مع الهيآت المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروط بثلثة اشياء حصول المادة واكتناف الهيأة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث
مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع انتهى والحاصل ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية واياما كان فادراكها التعقل فالمدرك لا بد ان يكون مجردا اما تجريدا تاما وهو المعقول او تجريدا ناقصا
وهو المحسوس باحدى الحواس ويختلف الادراكات باختلاف تجرده فالبصر يجرد الصورة عن المادة لا عن لواحقها
كالوضع الخاص واللون والشكل المعين وغيرها والخيال يجردها تجريدا زائدا على التجريد الاول لكنه لا يجردها بالكلية

فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم
الحضوري بنفسها فافهم **قوله** حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق فان كانت معتبرة
في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات ان كانت في المفهوم والعنوان فقط كحيثية
الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لابد ان يعلم ان الحجة المذكورة
للشيخ كما تدل على نفي التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات بانفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين
مصداقي العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه الحيثية معقول ايضا

فلا احتياج في هذا النحو من الادراك الى المقابلة والوهم يجردها تجريدا ازيد من تجريد الخيال ففي هذا النحو
من الادراك التجريد بالنسبة الى الاول اشد واما القوة العاقلة فتجردها تجريدا تاما فقد ظهر ان مناط العاقلية
والمعقولية عندهم كون الشيء مجردا عن المادة وغواشيها بالكلية ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا
بالمادة نحوا من التعلق فمطلق الادراك لا يجب فيه التجريد التام بخلاف التعقل فانه انما يكون بتجريد تام ونزع بالغ
قوله فتعقلها بالمعنى المصدري آه اذ التعقل بالمعنى المصدري عبارة عن وجود شيء لشيء موجود بالفعل ووجود الشيء
بنفسه مدار ادراكه بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له **او انت تعلم** ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا
ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط
بكون احدهما حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدري ليس حصة للوجود المصدري اصلا ولا بالعكس فافهم
قوله وبمعنى الحاضر عند المدرك آه **قال** الامام الرازي لو كان عقل الذوات المفارقة غير زائد على ذواتها بل
يكون نفس ذواتها وعاقليتها لذواتها شيئا واحدا لكنا اذا اعقلناها اعقلناها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ نحن بعد حصول
علمنا بوجودها نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان آخر مؤلف من مقدمات غامضة
وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها **واجاب عنه** الصدر الشيرازي
في حواشي الهيات الشفاء بان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصور الحاصلة
منها في ذهننا وجوداتها في انفسها هو بعينها وجوداتها لنفوسنا لا وجوداتها لذوات تلك المفارقات فيقتضي
قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود شيء لشيء ان يكون تلك الصورة منها معقولة لنا بنفس تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا
بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول وجوداتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك
لكن ليس علمنا بها الا بحصول صورة منها في نفوسنا ومحصل هذا الكلام يرجع الى ان ادراك الجوهر المجرد عين وجوده الخارجي
لا عين ماهيته فلا يلزم من ادراك ماهية الجوهر المجرد ادراك انه عالم بذاته **واعترض عليه** بانه لا يقلع مادة الاشكال لانه اذا
حصل الوجود الخارجي للجوهر المجرد في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم منه ادراك وجوده الخارجي

فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطأ لغفوله عما ينطق به الشيخ فقوله كيف الخ كانه علاوة لدليل الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود انها نفي التغاير الذاتي فقط

ادراك ان الجوهر المجرد عالم وان لم يلزم من ادراك ماهيته ادراك انه عالم **اقول** ان القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الوجود الخارجي للاشياء بل انما يزعمون ان الماهيات محفوظة في انحاء الوجود وظروف التقرر وحصول الوجود الخارجي بعينه في الذهن باطل عند محققيهم وسيجئ بيان ذلك ان شاء الله

قوله فمن ذهب الخ لما اجمع الفلاسفة على ان مصداق العاقل والمعقول في علم الشيء بنفسه احد محض من دون تعدد وتغاير اصلا اعترض عليهم الامام الرازي في شرح الاشارات بوجهين **الاول** انه لو كان تعقلنا ذواتنا نفس ذواتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا وح يكون هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا **الثاني** ان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالتزم المحقق الطوسي في جواب هذين الايرادين ان بينهما تغايرا بالاعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات غير متناهية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبرها وحاصله ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضر لذاتنا وليس ههنا الا امر واحد بالذات هو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والتسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وقال في دفع الثاني ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ثم اعترض عليه الشارح في كتبه بانه قد اشتبه عليه التغاير الذي بعد تحقق العلم بالتغاير الذي في مصداق العلم وليس ههنا تغاير في المصداق اصلا اذ مصداق العالمية والمعلومية امر واحد بالذات وبالاعتبار هو نفس ذاتنا بلا امر زائد معتبر فيه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان النفس معالج من حيث انها طبيب ومعالج من حيث انها مريضة فقد اختلفا بالاعتبار ولو كان ههنا ايضا تغاير اعتباري لكان المعلوم شيئا مقيدا والذات العالم من حيث هي بناء على هذا التحقيق يمكن دفع الايراد الاول بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فهو نفس ذاتنا بلا تغاير اصلا فليس هناك تعدد وتثنية اصلا فضلا عن التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا تابع للاعتبار فاذا قطع النظر عن الاعتبار ينقطع التسلسل واما اندفاع الثاني فبان حصول شيء لشيء في علمنا بذاتنا عبارة عن عدم غيبوبة ذواتنا عن انفسنا وعدم غيبتها عن انفسها ليس اضافة حتى يستدعي التعدد والتغاير فتامل

قوله حيث قال الخ اعلم ان المحقق الدواني ايضا اقتفى اثر المحقق الطوسي حيث صرح في الحاشية القديمة بالتغاير الاعتباري

بين العالم والمعلوم وبالعلم في علم النفس بذاتها وشنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا حيث قال كيف يظن ان
علم المجرد بذاته يحوج الى حيثية تقييدية فيه على ان يكون في ذاته شيء بازاء العالمية وآخر بازاء المعلومية فلا يتجشمه من يتعود
من قرونه التحصيل في الصناعة فضلا عن ان يرتضيه من في نفسه قوة طابخة للفلسفة ملتمسة صورة منضجة للحكمة فقد استبان
لاولي البراعة في العلم ان معقولية الشيء هي كون ماهية المجردة للشيء وعاقلية هي كون ماهية مجردة لشيء اي بلا شرط ان يكون
ذلك الشيء هو او غيره ووجود المعقول في ذاته هو وجوده لمدركه ووجوده لمدركه نفس معقوليته بحيث ان المجرد كان وجوده لذاته
بخلاف المادي فان وجوده في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وما منه بازاء العاقلية هو ما منه بازاء المعقولية
الا انك اذا قايست بينه وبين الذات العاقلة لمعقولات هي غيرها سميته باعتبار ان ذاته لها هوية المجردة لذاته عاقلا
وحكمت ان ذلك منه بازاء العاقلية وباعتبار ان هويته المجردة لذاته معقولا وضعت هذا منه بازاء المعقولية لا على ان في ذاته
احد الاعتبارين يخالف الآخر فاختلاف الاسم يتبع اختلاف الاضافة الحاصلة بالمقايسة ولو كان كما يظن لانجر الامر في
تعالي اعتبارات المبدأ الاول القيوم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقلية والمعقولية وسائر الشيون والصفات الى
تكثر الحيثيات في ذاته تقدس مجده وهل هذا الا اشراك صريح وزيغ فضيح في معرفة الجناب الربوبي وهل يحكم البرهان
الا ان يتعالى عن امثال ذلك صقع قدوسيته ويرتفع عن شوائب كثرة سرادق احديته فليس هناك لا تكثر الاسماء بحسب السلوب
بالضم كرانه وگوشه زمين
والاضافات اللازمة من المقايسة بينه وبين غيره وحيثية الوجوب بالذات اعني القيومية هي بعينها جملة الحيثيات التقييدية
الكمالية بحيث يكذب بفقد حيثيتين كماليتين على الاطلاق ويصدق اطلاق اسماء الحيثيات الكمالية بالاسر على الحيثية
الواحدة الحقة على ان لا يتكثر اعتبارات الذات ويكون انما التكثر حيثية التسمية فقط وكبرياؤه اعلى عن ذلك كله انتهى وتحقيق المقام
ما افاده الاستاذ العلام مدظله ان مصداق العاقل في علم المجردات والنفس بانفسهما مغاير لمصداق المعقول فالعلم مطلقا عبارة عن
صفة انضمامية مغايرة للعالم والمعلوم فمصداق العالم في علم النفس بذاتها هي النفس من حيث قيام تلك الصفة بها ومصداق المعلوم
هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج بالكسر اذا عالجت النفس ذاتها هي من حيث قيام صفة المعالجة بها
ومصداق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها وبالجملة العلم صفة واحدة بالحقيقة يختلف باختلاف متعلقاتها فان كان
متعلقها امرا غائبا عن العالم كان تعلقها به بتوسط صورته الحاضرة منه عند العالم فيسمى العلم حصوليا وان كان متعلقها
امرا غير غائب عن العالم كنفس ذاته وصفاته كان تعلقها به بالذات بلا توسط الصورة فيسمى العلم حضوريا
لانه ليس بتوسط حصول الصورة واستدل عليه مدظله بان العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بدانستن
منتزع عن العالم بالعلم الحضوري كما انه منتزع عن العالم بالعلم الحصولي وانكاره عسى ان يكون مكابرة والمعنى
المصدري عبارة عن الحدث من حيث تلبسه بالفاعل سواء كان تلبسه جزءا منه او خارجا عنه ملحوظا معه فكونه
مشتركا بين العلم الحصولي والعلم الحضوري دليل على ان بينهما معنى مشتركا هو الحقيقة المعبرة عنها بدانش

فلا يرد ان القائل بالحيثية انما يقول بها في التعبير و العنوان و بعدان المعنون و المعبر عنه و هو لا يستوجب ان يكون الحيث
امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف سيصرح المحشي ان العلم الحصولي هو الشيء من حيث العوارض
الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام **قوله** والعلم المتعلق بها
علم حصولي لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بوجود ظلي دون
الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف الانضمامي الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري
وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف فخطابه انها ليست عينا ولا علولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق
بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا التوضيح ما في التوضيح

وهو الحدث الذي اذا اعتبر تلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصدريا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
المشتركة التي نسبة المعنى المصدري اليها نسبة الانسانية الى الانسان و الحيوانية الى الحيوان فاشتراكه دليل على اشتراك
منشأ انتزاعه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان و الحيوان و اما علم الواجب سبحانه بذاته
فلما دل البرهان على انه نفس ذاته وليس صفة منضمة فالعلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن غير منتزع عنه سبحانه اذ القول
بانتزاعه عنه سبحانه يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علمه سبحانه بذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان
مبدأ الانكشاف في علم النفس بذاتها وغيرها من المفارقات نفس ذواتها فلا وجه لانكار انتزاع العلم بالمعنى المصدري عن
الذات العاقلة فافهم **قال الشارح** كيف و الذات الخ الظاهر ان يقال الذات الماخوذة مع الحيثية ليست بحاضرة
عند المدرك بلا توسط الصورة لانها لا تحضر عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون
لها في تلك الملاحظة حصول وارتسام لا حضور عند المدرك بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حضوريا
قوله فلا يرد ان القائل آه و ذلك لان المراد بالذات الماخوذة مع الحيثية في قوله كيف و الذات الماخوذة الخ
مجموع الذات و الحيثية و لا ريب انه امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا اذ لا حضور لتلك المجموع عند نفسه و ليس
قوله هذا دليلا مستقلا على نفي التغاير مطلقا اذ دليل الشيخ المذكور سابقا قائم عليه بل هو علاوة لدليل الشيخ و المقصود منها
نفي التغاير الذي فقط هذا ما رامه المحشي و لا يخفى على ذي بصيرة ان قول الشارح كيف و الذات الخ وجه لخطا زعم من زعم التغاير بين
مصداق العالم والمعلوم في العلم الحضوري و لم يذهب احد الى التغاير الحقيقي بين مصداقيهما في العلم الحضوري حتى يكون قوله هذا ردا عليه و ابطالا له
قوله لان الذات آه فيه انه يجوز ان يكون الحيثية المعتبرة مع الذات عينية موجودة في
الخارج فالذات الماخوذة معها ايضا تكون عينية موجودة في الخارج و على تقدير كونها اعتبارية
يجوز ان يكون معتبرة في التعبير و العنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا
قوله فلا يكون نعتا لها آه لما كان مدار العلم الحضوري عند الفلاسفة احد ثلثة امور هي ان يكون المعلوم عينا للعالم او علة له او

او صفة منضمة اليه وكان انتفاء الاولين ههنا غير محتاج الى البيان اذ عدم كون الذات الماخوذة مع الحيثية معلولا
ومبدأ النفس من اجلى البديهيات انما الاشتباه في الثالث اذ يمكن ان يتوهم في بادي الراي كون الذات الماخوذة
مع الحيثية وصفا منضما الى النفس ويستدل على بطلانه بان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري
امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بالوجود الظلي وليست بموجودة في الخارج بالوجود الاصلي فلا يمكن ان يكون هذا الامر
الاعتباري نعتا لها اذ الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف وانت تعلم انه يلزم على هذا
ان لا يكون العلم المتعلق بالعلم الحصولي علما حضوريا بل علما حصوليا اذ العلم الحصولي هو الشيء الماخوذ مع حيثية الاكتناف بالعوارض
الذهنية فيكون امرا اعتباريا موجودا في ظرف اللحاظ بالوجود الظلي لا موجودا في الخارج بالوجود الاصلي كما ذكره المحشي فلا يكون نعتا
للنفس مع انه قد صرح الشارح في مواضع من تصانيفه ان العلم المتعلق بالصورة من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض
الذهنية علم حضوري **فان قلت** يجوز ان يكون الحيثية الماخوذة في العلم الحصولي موجودة في العين وان تكون ماخوذة
في العنوان والتعبير فقط **قلت** يقال مثله ههنا ايضا فلا يلزم ان لا يكون العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع الحيثية علما حضوريا
ثم لا يخفى ان الصورة الماخوذة مع حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية ليست موجودة في الخارج بمعنى انها ليست
موجودة خارج المشاعر فلا تكون نعتا للنفس فلا يكون العلم المتعلق بها حضوريا مع ان الشارح مصرح في مواضع من كتبه
بان العلم المتعلق بها حضوري **لا يقال** قد نص الشارح في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف على ان الصورة
من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج واستدل عليه بانها صفة انضمامية للنفس فلا بد
من تحققها في ظرف وجود الموصوف **لانا نقول** انما دعا الشارح الى القول بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية موجودة في الخارج ان الصورة بهذا الاعتبار صفة انضمامية للنفس والاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين
في ظرف الاتصاف مع ان هذه المقدمة ليست بينة ولا مبينة بل الذي يشهد به الضرورة ان وجود الصفة في الموصوف
ضروري فالاتصاف الانضمامي حقيقته بان يكون الموصوف هو الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن بوجود مغاير
لوجودها فلا يلزم في الاتصاف الانضمامي وجود الصفة في الخارج اصلا **فان قيل** الصورة لما كانت موجودة في الذهن الموجود
في الخارج فيلزم وجود الصورة في الخارج ايضا اذ الموجود في الموجود في ظرف موجود فيه **يقال** قد صرح المحقق في المحاكمات وغيره
من المهرة ان ظرفية الخارج ليس كظرفية الدار بل معنى كون الشيء في الخارج كونه بحيث يترتب عليه الآثار الخارجية ولا يلزم
من وجود شيء في شيء متصف بالآثار الخارجية ان يكون ذلك الشيء ايضا موجودا بوجود تترتب عليه الآثار الخارجية
بل يجوز ان يكون الشيء موجودا في شيء موجود بوجود اصلي بالوجود الظلي **فان قلت** الصورة القائمة بالذهن
من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية مبدأ للآثار الخارجية كالانكشاف ونحوه **قلت** تلك الآثار انما تترتب
على ما هو منشأ الانكشاف حقيقة والصورة ليست منشأ للانكشاف لا عند الشارح ولا عند التحقيق فقد ظهر انه

يجوز ان يكون الشيء نعتا للنفس من دون ان يكون موجودا في الخارج بالوجود الاصلي اذ القدر الضروري في الاتصاف
الانضمامي ليس الا وجود النعت في المنعوت فيحتمل ان يكون الموصوف في الخارج وينضم اليه الصفة مع كونها موجودة
ذهنية فافهم **قال الشارح** في الحاشية والمقصود الخ اورد عليه بان العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن منتزع
عن علم النفس والمجردات بانفسها قطعا واذا كان العلم بالمعنى المصدري منتزعا صح انتزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلومية
عن ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايفة ولا يمكن ان يكون المفهومات المتضايفة منتزعة عن ذات
واحدة الا بجهات مختلفة معتبرة في مرتبة المصداق اذ مصداق المتقابلات يستحيل ان يكون واحدا فيجب ان يكون مصداق
العالم مغايرا لمصداق المعلوم ومصداق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العاقل والمعقول واحدا **واجاب** عنه بعض المحققين
قدس سره بما محصله ان العالمية والمعلومية وكذا العلم والمعلوم لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه اذ معنى علم الشيء لنفسه عدم غيبة الشيء
عن نفسه وهو ليس اضافة حتى يكون العالم والمعلوم متضايفين او يكون العلم الذي هو عبارة عن عدم غيبة الشيء عن نفسه مضايفا
للمعلوم فيجوز ان يكون الشيء حاضرا عند نفسه مبدأ لانكشاف نفسه من دون تغاير بينه وبين نفسه ثم قال كيف صدر
من هذا المورد هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيئان متضايفين بالقياس الى شيء واحد تعقب عليه الاستاذ العلامة مد ظله
بانه اما ان يكون العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن منتزعا عن الذات العاقلة او لا يكون والثاني ظاهر البطلان فان الفلاسفة
ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بمعنى دانستن عن تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية
ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه مضايف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى باعتبار وقوعه فلا معنى
لانكار التضايف بين العلم والعالمية والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن ان يكون
مصداقهما واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه ان لم يكن اضافة لكنه مصحح لانتزاع معنى اضافي وهو ما يعبر عنه بدانستن فلا مساغ
لانكار التضايف بين العالم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر انتزاع مفهوم العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة
لنفسها ولا اجترئ عليه الا اراهم يجترؤن عليه فاذا صح انتزاع العلم بالمعنى المصدري ومفهوم العالمية ومفهوم المعلومية من
الذات العاقلة فلا مجال لانكار التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم اذ العالمية المنتزعة
عن الذات العاقلة لنفسها اما ان يكون بازائها معلومية او لا يكون والثاني ظاهر البطلان وعلى الاول فالمعلومية
التي هي بازاء العالمية في علم الذات بنفسها اما ان تكون منتزعة عن تلك الذات او منتزعة من غيرها والثاني باطل
فيتعين الاول قطعا فثبت ان بين العالمية والمعلومية في علم الشيء بنفسه تضايفا بلا ريب اما ان شيئين لا يكونان
متضايفين بالقياس الى شيء واحد اي اذا كان الموصوف بهما واحدا فليس كليا فان المعالج والمعالج فيما اذا عالجت
النفس ذاتها متضايفان مع ان الموصوف بهما ذات واحدة هذا كلامه الشريف **واقول** انهم عرفوا المتقابلين
بانهما الامران اللذان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكروا ان القيد الاخير

قوله في الحاشية والامر فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق
حملها نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى لما خلا يرد ان الاتصاف بهما ممكن لها والاتصاف
بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقل حد المعقول
والعقل الخ والا لزم ان يكون علمها بنفسها بحصول صورتها

لا كالمتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد مثلا من جهتين وهذا الكلام نص على انه يمكن ان يكون شيئان متضايفين
بالقياس الى شيء واحد لان الابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين ليستا طرفي اضافة واحدة بل كل منهما طرف اضافة اخرى
ولو كان الامر كما زعم هذا البعض لما صح قولهم ان القيد الاخير لاخراج المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فتأمل
قال الشارح في الحاشية من غير ان يوخذ الخ لا يخفى على المتأمل انه لا يلزم من كون المعقول نفس الماهية المجردة من غير ان يؤخذ
معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل هو بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا بل يجوز
ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالجت النفس ذاتها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة بها
قوله فيكونان واجبة الثبوت الخ **اقول** ان اراد بكونهما واجبة الثبوت لها ان ثبوتهما لها غير معلل اصلا لا بجعل بالذات ولا بجعل
مستانف كما هو الظاهر من التنظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية ووصف المعقولية منتزعين عن نفس ذات النفس كون
النفس بنفس ذاتها مصداقا لحمل هذين الوصفين ان يكون هذان الوصفان واجبة الثبوت لها بهذا المعنى اذ ما لم يجعل الذات
فليست هي بذات فيصح ان يسلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذان الوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونهما غير
معللين اصلا وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب ليس في محله اذ وجود الواجب سبحانه
ليس معللا اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف والا يلزم كون ذاته سبحانه مجعولا العياذ بالله اذ لا معنى لكون
الوجود مجعولا ومعلولا الا كون منشأ انتزاعه كذلك اذ لا تقرر له سوى تقرر المنشأ **فالصواب** ان يقال ان النفس
بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقيامها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها
الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعدادان استعداد وجود الصفة
فيه واستعداد تعلق تلك الصفة بها بل النفس بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما فيه فتذكر
قوله والا لزم الخ فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعقول والعقل في علم الشيء بنفسه ان يكون علمه بنفسه بحصول
صورته فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امرا زائدا على ذاته وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة
القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بالشيء نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري وان كانت
متعلقة بالشيء بواسطة الصورة فهو علم حصولي ثم ليعلم ان تلك الصفة القائمة بالنفس منقسمة الى التصور والتصديق
فيلزم انقسام العلم الحضوري ايضا الى التصور والتصديق والحكماء وان صرحوا بان العلم الحضوري لا يكون تصورا ولا تصديقا

قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ فانه كالنتيجة لجميع ما سبق ووجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول صورته وبهذا الوجه ليس لخ تعارض بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى قوله غطاوة في القاموس غطى الليل فلانا اى البسه ظلمته والغطاء ككساء ما يغطى به المرأة وجهها قوله فيها ودون الاعم الخ لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقدة الذات في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها

لكن كون العلم الحضوري تصورا وتصديقا لازم عليهم قطعا وذلك لانه اذا كان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا وعلم العلم الحصولي علم حضوري مع العلم الحصولي اما تصور واما تصديق فالعلم الحضوري المتعلق بالعلم الحصولي اما ان يكون متعلقا بالتصور او متعلقا بالتصديق فيلزم اتحاد العلم الحضوري مع التصور والتصديق ذاتا واعتبارا فيكون العلم الحضوري ايضا تصورا وتصديقا ولا يختص التصور والتصديق بالعلم الحصولي وما قيل ان لذلك العلم له اعتباران الاول انه علم بما هو غير العالم وصفاته وبهذا الاعتبار تصور وتصديق والثاني انه مبدأ الانكشاف بنفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري ليس بتصور ولا تصديق فلا يخفى سخافته لان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع فلا يمكن ان تكون الحقيقة التصورية باعتبار تصورا وتصديقا وباعتبار آخر لا يكون تصورا ولا تصديقا فافهم قال الشارح في الحاشية وتحقيقنا آه لعلك قد علمت من تحقيقنا الذي مر ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا ليس كما قال الشارح قد ذكر قوله يدل دلالة ظاهرة الخ اقول دلالة ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول صورته في حيز الخفاء كما عرفت من قبل قال الشارح كما سينكشف لك غطاؤه الخ قال في ما سيجيء معترضا على المتوهم ان العلم من الامور التي تحققها باعتبار العقل واختراع الذهن بل هو امر ذهني متحقق في نفس الامر وله حقيقة محصلة فاذا كان العلم مجموع العارض والمعروض يلزم ان يكون حقيقة العلم ملتئمة من الجوهر والعرض وغيرهما من المقولتين المتباينتين ولا شك ان كل حقيقة مركبة كذلك فهي اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صرح به كثير من المحققين وانت تعلم انه على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة اصلا اذ ح علم الجوهر جوهر وعلم الكيف كيف وعلم الكم كم فهذا الايراد اى كون العلم حقيقة غير محصلة مشترك الورود على من زعم ان العلم مجموع العارض والمعروض وعلى من قال انه عبارة عن المعروض فقط غاية الامر انه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعروض فقط تركبه من المقولتين وقال في بعض كتبه ان مناط الانكشاف هو ان يحصل المعروض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعروض على ما يشهد به الضرورة كيف ولو حصل المعروض في الذهن خاليا عن العوارض تحقق الانكشاف ولا يخفى ما فيه قوله لا بد في علمها آه اقول فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها على هذا التقدير من الامور الغير الحاضرة عند النفس فلا بد في علمها من الحصول

فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون
عينها نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر معه تعالى بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة فتدبر

قوله فالواجب تعالى اه اعلم انهم اختلفوا في كون صفات الواجب جل شانه عين ذاته الحقة او غير ذاته او لا هي ولا غيره
فذهب الحكماء الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشاعرة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوه منها
ان الصفات لو كانت زائدة على ذاته الحقة لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة فتلك العلة لا تخلو اما
ان تكون ذات الواجب سبحانه او غيره لا سبيل الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الواجب سبحانه في كونه عالما وقادرا مثلا
الى غيره فيلزم استكماله بالغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معاً وهو محال واورد عليه بانا لا نسلم امتناع كون
الشيء قابلا وفاعلا وتفصيله ان القبول قد يطلق ويراد به الانفعال التجددي وقد يطلق ويراد به مطلق الاتصاف فان كان
مراد المستدل انه يلزم على تقدير كون الواجب سبحانه علة لصفاته كونه فاعلا وقابلا بالمعنى الاول فلزومه ممنوع وان اراد انه يلزم كونه فاعلا
وقابلا بالمعنى الثاني فلا نسلم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا اذ لم يقم دليل بعد على وجوب اختلاف حيثيتي الفعل والقبول مطلقا
ومنها ان صفات الواجب سبحانه صفات كمالية فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذاته سبحانه ان يكون مستكملا بالغير واورد عليه
بانه ان اريد باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اريد به غيره فلا بد من تصويره
حتى ينظر فيه وتحقيق المقام ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته الحقة لا بمعنى ان هناك ذاتاً وصفة وهما متحدان اذ كون الصفة
عين الموصوف باطل بداهة بل بمعنى ان مصداق الصفات الكمالية نفس ذاته الحقة بلا زيادة امر عليها وانضياف حيثية اليها والا يلزم
كون الصفات الكمالية مسلوبة عن مرتبة نفس ذاته الحقة فذاته سبحانه يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة فان ذواتنا غير كافية
في انكشاف الاشياء مثلا بل تحتاج في انكشافها الى صفة تقوم بنا بخلاف ذاته تعالى فان ذاته غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفة تقوم بها بل ذاته جل شانه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما يترتب على غيره تعالى بعد قيام الصفات
يترتب على نفس ذاته تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما تترتب على
ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الاقدس واستدل المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا
وهو ضروري البطلان وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما
ومغايرتهما لها وليس الكلام في المفهوم اما الاشاعرة فان ارادوا ان صفاته ليست عين الذات الحقة بحسب المفهوم وليست غيرها
بحسب المصداق فهو حق ولا اشكال عليهم فيها وان ارادوا امرا آخر فمع ورود الاشكالات عليهم ليس لكلامهم معنى محصل
قوله بعين ما ذكره آه اعلم انه وان كان التحقيق ان صفات الواجب سبحانه عين ذاته تعالى كما عرفت
لكن الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة وبينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاماثل لا احد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول العبد المعتصم بحبله المتين انتهى قوله بعد التسليم اشعاراً الى انه لاحد ان يمنع على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد ويستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع آخر والتمايز بين المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا فحسب بل المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما يبتني عليه استحالته من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه

قال الشارح والا يلزم اجتماع المثلين آه هذا دليل مشهور للفلاسفة على ان علم النفس بصفاتها حضوري وتقريره انه لو كان علم النفس بصفاتها بحصول صورها فيها يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت صفة النفس في النفس يقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد اعني الصفة وصورتها في النفس اذ ليس بينهما امتياز اصلا لان الامتياز بين فردين اما بحسب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان والكل ههنا منتف واورد عليه بوجوه منها ما سيذكر المحشي وسيجيء ماله وما عليه ان شاء الله ومنها انه منقوض بما اذا تصورنا ماهيات الصفات اذ تصور الماهيات انما يكون بالتجريد والتعرية فلا بد من حصول صورها وتشخصها بالتشخص الذهني فيلزم قيام المثلين بمحل واحد واجيب عنه بان الكلام في الصفات الجزئية فلو حصلت بهوياتها يلزم الاستحالة قطعا لفقد الامتياز بخلاف تصور ماهيات الصفات اذ لا يلزم ح الا قيام المثلين مع تغاير الهويات اذ الصور هويات ظلية والصفات بانفسها هويات اصلية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولي فلا شك ان الصور الحاصلة منها في النفس موجودة بوجود ظلي ذهني وتلك الصفات بانفسها موجودة بوجود اصلي خارجي فصورها تكون مغايرة لها في نحو الوجود فتكون الصفات وصورها متغايرة بالتشخص فيتحقق الامتياز بين الصفة الموجودة في النفس بالوجود الاصلي وبين تلك الصفة الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الامتياز بينهما في نفس الامر وهذا الايراد في غاية المتانة ❊

قوله اشعاراً الى انه الخ يعني انا لا نسلم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع المثلين المستحيل فان قلت ان الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير انما يكون باحد الانحاء الثلثة الاول اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل والثالث اختلاف الزمان ولا اختلاف ههنا بالانحاء المذكورة اصلا اذ الذهن الذي هو المحل واحد وكذا ماهية الحال وكذا الزمان واحد قلت حصر الاختلاف الموجب للاثنينية والتغاير في الانحاء الثلثة المذكورة ممنوع بل ههنا نحو آخر من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف الاستعداد او المحل فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية واحدة

جواز ان يكون السواد المحسوس مع احد اسوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه لانا لا نجد باساً في الارتفاع المذكور
اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فما دعاه استحالته ادعاء محض كيف ان الجسم ينغمس في الصبغ فيعلوه كدرة
ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك
سوادان وفي هذه الصبغة اجتماع المثلين فلو تأمل واما تقريره من نقوله على تقدير حصول الاشياء بانفسها لا بد ان يعلم الجزئي بما هو جزئي

ومحلها الهيولى بعينه واحد وقد قامت بها افراد الجسميات في زمان مع احد لجسمية الماء والنار وغيرهما واشما جوزوا ذلك لاختلاف
استعدادات المحل معها فمن جهة استعداد الهيولى للصورة المعينة المائية يحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخرى ومن جهة استعدادها
للصورة المعينة النارية تحصل هذه الصورة ممتازة كذلك اذا كان كذلك فيجوز مثل ذلك في الصورة وصورة الصورة ايضا فلا يلزم
اجتماع المثلين المستحيل اعني ما به يرتفع الامتياز بين الشخصين بحسب المحل والماهية والزمان مع جهة استعداد المحل اذ الامتياز باختلاف
استعداد المحل حاصل وفيه ان مجرد اختلاف استعداد المحل لا يمكن ان يكون منشأ للامتياز والتغاير اصلا ولما الامتياز بين افراد
الصورة الجسمية الحالة في الهيولى فهو بواسطة الصور النوعية المختصة بكل واحد منها وذلك لانهم صرحوا بان آثار الاجسام
متخالفة بالضرورة فمنها ما يقتضي الحرارة والصعود الى الفوق مثلا ومنها ما يقتضي البرودة والهبوط الى السفل فلا بد لها
من علة ولا يمكن ان يكون تلك العلة هي الجسمية المشتركة لاشتراكها في جميع الاجسام ولا الهيولى لانها قابلة محضة فالعلة
اذن امر مقارن للجسم سوى الصورة الجسمية والهيولى وهي الصورة النوعية فمنشأ امتياز افراد الصورة الجسمية عندهم
ليس الا الصور النوعية واستعداد المحل وان كان مختلفا لكن المستعد من حيث هو مستعد لا يتصور منه التحصيل والفعلية اصلا
قوله لجواز ان يكون آه اعلم انهم اختلفوا في جواز اجتماع المثلين فجوزه بعضهم ومنعه الاكثرون اما المجوزون فاستدلوا على ما ذهبوا اليه
بان الجسم ينغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان
اجتمعا والسواد كهبتان اجتمعا والحلوك سوادان اجتمعا فثبت اجتماع المثلين وفيه ان كل واحد من مراتب السواد المتفاوتة بالشدة
والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة وانما الاشتراك في مراتب السواد في عارض مقول عليها بالتشكيك
والحاصل ان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف حقائق متخالفة كما تقرر عند المشائية وليس الشديد مركبا من المراتب
الضعيفة فليس الحلوك سوادان ولا السواد كهبتان ولا الكهبة كدرتان والى هذا اشار المحشي بقوله فليتأمل واستدل المانعون بوجوه
الاول انه لو جاز اجتماع المثلين لارتفع الامان عن الحس فانه يجوز ان يكون الشيء الواحد المحسوس اشياء كثيرة وهذا هو البطلان
ورد بانا لا نجد في ارتفاع الامان عن الحس باسا فان الحس قد يغلط كثيرا فانه يرى الشيء البعيد صغيرا واشجار الشط منكوسة
والعنبة في الماء عند الاجاص والراكب في السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه استاذ الاستاذ
جدي قدس سره بان تجويز ارتفاع الامان عن الحس مما يبطل كثيرا من الاحكام واما الامثلة المذكورة
لوقوع اغلاط الحس فلها اسباب مذكورة في علم المرايا والمناظر ولا شك ان تلك الاسباب منتفية فيما نحن فيه

ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

ولعل الحق انه لايلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست مما نالها الحس الثاني انه يجب على تقدير
اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات و بالعوارض ايضا اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة
ايضا فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل فانه فرع الاثنينية واورد عليه بان عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين
عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور
فيه بان عدم الامتياز لايدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم بالاثنينية واجاب العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان
ماذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لاعند العقل فقط الثالث انه لو جاز اجتماع المثلين فاذا فرضنا
اجتماع سوادين مثلا في محل فيجوز ايضا ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر فاذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصاف ذلك المحل
بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وذلك الضد ضد للمثل الثاني فيلزم اجتماع السواد
مع ضده وذلك محال واورد عليه بانه مبني على جواز خلو المحل عن احد المثلين مع بحوزان يكون المثلان المجتمعان في المحل لازمين له
فلا يجوز زوال شيء منهما عنه وعلى ان المحل لايخلو عن الشيء وضده الا فيجوز ان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو المثل الزائل
وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين بهذا وقع القيل والقال والحق ان اجتماع المثلين بحيث يرتفع الامتياز
بينهما بالكلية في نفس الامر مستحيل اذ الامتياز مساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز بين الشيئين في نفس الامر
الا اذا صح وجود الشيئين بوجود واحد وهذا غير معقول اذ الوجود معنى مصدري يختلف باختلاف المضاف اليه فتامل
قوله ان يحصل هو بنفسه الخ حصول الجزئي الخارجي بنفسه وتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن مذهب جمهور الحكماء وقد نص
عليه الشيخ في كتبه كالشفاء والاشارات وغيرهما وقد سبق منا نقل بعض تلك العبارات ولا يخفى على المتامل فيها انهم
ان الاشخاص الخارجية تحصل في الذهن بتشخصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحساس باحدى الحواس الظاهرة التجريد عن
نفس المادة مع شرط حضورها عند الحس عند وقوع نسبة وضع وفي التخيل مع غيبوبة حاملها التجريد عن المادة وعن وقوع نسبة ووضع
بخلاف سائر العوارض وبالجملة الموجود في الذهن نفس الهوية الخارجية وهذا المذهب وان كان مختار جمهور الفلاسفة
لكنه لايصح على تقدير كون مصداق الوجود المصدري نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كانت حين
هي في الذهن مصداقا للوجود الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون بما هي ليست في الاعيان واقعة
في الاعيان وهذا صريح الاستحالة وايضا علم الجزئي بما هو جزئي حصولي البتة فاما ان يكون نفس ذاته بما هي في الخارج
مرتسمة في الذهن فتكون مع انه بما هي حاصلة في الذهن واقعة في الاعيان او لا يكون ذاته بما هي موجودة في الاعيان حاصلة في الذهن
بل بعد تعريها عن الوجود الخارجي لما كان التعري عن الوجود الخارجي مساوقا للتعري عن التشخص فلا يكفي حصولها مع التعري عن الوجود
الخارجي في علم الجزئي بما هو جزئي وقد كان الكلام في علمه بما هو كذلك وايضا الوجود في الذهن عبارة عن الحلول فيه كما يجي ان شاء الله

اذ الكلي قاصر عن افادة علمه بما هو كذلك هل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخيصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس ولا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن

ومصداق الحلول بنفس ذات الحال بلا زيادة امر وانضياف حيثية فلو حصل الجزئي الحقيقي من الجوهر في الذهن لكان بنفسه مصداقا للحلول فيكون بنفس ذاته مصداقا للافتقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون حين كونه في الخارج ايضا محتاجا الى الموضوع ومفتقرا اليه فلا يكون جوهرا وايضا يكون بما هو في الاعيان لا في الاعيان ايضا بما يحصل في الذهن مع تعرضه في الخارج لا بد ان يكون لماهية مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لاستحالة ان يكون الموجود الخارجي والموجود الذهني واحدا بالعدد فلو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن فظاهر انه لا يرتفع عن الخارج بحصوله فيه بل يبقى في الخارج فلا بد ان يكون له حقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتشخصه عين ماهيته فلا ماهية له مشتركة يحتمل وجودين وتشخصين وما قيل ان عينية التشخص للشيء لا ينافي وجوده في الذهن ولا يجب ان لا يتشخص بتشخص زائد حاصل من قبل وجوده الموضوع فلا يستحيل ان يكون للشيء الواحد تشخصان احدهما خارجي والآخر ذهني اذ التشخص الخارجي مميز له عن الاشخاص الخارجية طرا وعن الاشخاص الذهنية الحاصلة له من الامر المغاير له لذلك الشيء وتشخصه الذهني الحاصل له عند وجوده في الذهن يميزه عن تشخصات ذهنية اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان التشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى التشخصات الذهنية غاية الامر انه ليس بكلي في الاصطلاح فجلي الخفي سخافته لان تعدد وجود الشيء الواحد مع بداهة بطلانه صرح به الشيخ ايضا في الهيات الشفاء ومع ذلك لو جاز وجود التشخص العيني الذي وجوده وتشخصه عينه في الذهن فلا محيص عن لزوم كون التشخص الخارجي من الجواهر حين حصوله في الذهن وقيامه به قائما بنفسه غير حاصل فيه ايضا لما كان مصداق الحلول نفس ذات الحال والمساوقة بين الحلول في الذهن وبين التشخص الذهني ضروري فيكون المتشخص الذهني بنفس ذاته مصداقا للحلول في الذهن فافهم

قوله اذ الكلي قاصر الخ لا يخفى ان كون الكلي قاصرا عن افادة علم الجزئي بما هو جزئي لا يستلزم حصول الجزئي في الذهن بنفسه وتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي وهذا القدر يكفي في علمه على الوجه الجزئي فهو حاصل في الذهن مع التعري عن الوجود الخارجي الا انه لا يصح على تقدير عينية الوجود فافهم

قوله وهل هذا الا اجتماع المثلين اه قال بعض المحققين قدس سره ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك ماهياتها دون اشخاصها فلا مثلين هناك اقول لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا

قوله فانهم استدلوا الخ اعلم انهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بوجهين الاول ان الاول الوجود الذهني لو ثبت له ذات

على ان الحاصل في الذهن نفس الشيء لا شبحه ومثاله فانها تدل على ان متعلق العلم لا بد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه
فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه فلا بد من تمثل نفس الشيء في الذهن
وتعقب عليه الاستاذ العلامة مد ظله بانه اما ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل
الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير
يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجود صورتها
الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية او مغايرة لها فيها اذ على هذا التقدير لا يكون وجود
شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون
القول بالوجود الذهني مجديا اصلا ولو قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة
الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا وان كانت مشاركة لها في الماهية فلم لا
لا يتعدى الحكم على شبح منه الى ذلك الشيء فالتغاير بحسب الوجود والتشخص فقط والتغاير بحسب الوجود والتشخص والماهية جميعا سيان في
الامتناع عن الحمل والصدق وعدم الامتناع عن الكشف والمرآتية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشيء منه الى ذلك الشيء كما
في الحكم على المتحيز بانه مشار اليه فيتعدى الحكم من معنى المتحيز الى الجسم فلم لا يتعدى الحكم من شبح الشيء الى ذلك الشيء
الثاني ان شبح الشيء يكون مباينا لذي الشبح والمباين لا يكون منشأ لانكشاف المباين الآخر وهذا ايضا ليس بشيء اما اولا
فلانه ان كان المراد بعدم كون المباين منشأ لانكشاف المباين الآخر ان الكاشف يجب ان يكون مساويا للمكشوف في الحقيقة
مطابقا اياه بحسب الماهية فهو مصادرة على المطلوب وان كان الغرض منه ان الكاشف للشيء يجب ان يكون متحدا معه تشخصا
ففيه ان الحاصل من الشيء في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت **واما ثانيا** فلانهم ذهبوا الى ان وجه الشيء
المباين اياه بحسب الحقيقة ربما يكون كاشفا له فلما جاز ان يكون وجه الحاصل في الذهن كاشفا له فلم لا يجوز ان يكون شبحه
الحاصل في الذهن كاشفا له **فان قيل** ان كاشف الشيء لا بد ان يكون متحدا معه محمولا عليه **قلنا** ان الصورة الحاصلة
من الشيء عند البعض ان كانت متحدة معه بحسب الماهية فليست بمتحدة معه في الوجود عندهم ايضا فلا تكون محمولة على
ذلك الشيء مع كونها كاشفة له عندهم **واما ثالثا** فلان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة معه في تمام الحقيقة
لها نحوان من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها محاكية له والثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يخلو اما ان يكون
العلاقة الموجبة للانكشاف هي العلاقة الاولى فهي متحققة بين الشبح وذي الشبح ايضا او يكون هي الثانية فيلزم
ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرو لاتحادهما في الماهية **فان قيل** مجموع العلاقتين يوجب الانكشاف
قلنا فلا بد من اقامة الدليل على هذا ودونه خرط القتاد وكذا افاد الاستاذ العلامة مد ظله **اذا عرفت** هذا فاعلم
ان القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن باطل لوجوه شتى منها ما قد قدمناه ومنها انا اذا تصورنا حقيقة معقولة له علمية بوجه مثلا

المختصر

وحصلت لنا في الذهن فاما ان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن متشخصة ام لا والاول باطل لما ثبت ان الوجود بدون المشخص
غير متصور على الاول يلزم ان يكون العالي شخصا من ان تجتمع بشخص بخلاف ... ومنها انه يلزم على
هذا التقدير ان يكون الجوهر عرضا في الذهن فان العلم هو المكتسب من صورة شيء مجرد عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان
صور الاعراض اعراض بناء على انحفاظ الماهيات في انحاء الوجود وطرح عن المتعرض ان ماهية الجوهر في العقل موجودة لا في موضوع
واجاب عنه الشيخ في فصل العلم من الهيات الشفاء وقد نقله الشارح فيما سياتي ولا باس بنا ان ننقله ههنا ايضا انه
قال نعم لا فنقول قال ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
الجوهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية هي معقولة عن امر وجوده
في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه
في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل العقل ايضا من الاعيان
قيل المراد بالاعيان التي اذا حصلت فيه الجواهر صدرت عنها افاعيلها واحكامها والعقل كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة وليست في العقل
حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة حتى يصير بها متحركا فالعقل لا يعني كون ماهيتها على هذه الصفة هو انها ماهية
تكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ماهية تكون
في الاعيان كمالا لما بالقوة فليس يختلف كونها في الاعيان وكونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانها في كليهما ماهية توجد في الاعيان
كمالا لما بالقوة ولو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالا لما بالقوة في الذهن مثلا لكل شيء يوجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك لكانت
الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد متقارنا بالجسمية كما ان الانسان لم يجذبه ووجد
متقارنا بالجسمية حديدة تجذبه لم يجب ان يقال انه مختلف بالحقيقة في الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه
ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الحديد ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايضا كان بتلك الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء
في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة فليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان تكون في العقل ليست ماهية ما في الاعيان
لا في موضوع فان قيل فقد علمتم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع فنقول
قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تكون تارة عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انما منعنا ايضا ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع وفيها يحتاج الى
موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس الجوهر هذا كلامه وفيه كلام من وجوه منها
ان الشيخ نفسه معترف بان الصورة الجوهرية عرض في النفس وقد صرح بها في الفلسفة وصرح الشيخ ايضا على ان الفرق بين العرض والصورة
ان العرض من يعرض ... مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما تفتقر اليه بحسب هيئة لحقتها فلما كانت الصورة الجوهرية
عرضا في النفس كانت بحسب طبيعتها واصل حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فكيف تكون جوهرا بحسب حقيقتها

بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء
للشيء يستدعي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن

واذا افتقرت طبيعتها المرسلة الى موضوع مطلق استحال ان يوجد بعينها لا في موضوع فلا يوجد فرد من افرادها قائما بنفسه
فلا يكون جوهرا اصلا ومنها ان الصورة الجوهرية العقلية حالة في الذهن بلا ريب وقد صرحوا بانحصار الحال في العرض والصورة
والمحل في المادة والموضوع ووجود الصورة الذهنية في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في المادة كما لا يخفى بل وجودها فيه من قبيل
وجود العرض في الموضوع فهي عرض في الذهن فتكون محتاجة بماهيتها الى الموضوع لانهم قد صرحوا ان الحلول في الموضوع لا يتصور
بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا فبطل القول بحصول الاشياء في الذهن بانفسها او يبطل قولهم ان الحلول في الموضوع لا يتصور
بدون الحاجة الذاتية ومنها انهم استدلوا على وجود الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال
الكلي بان طبيعة الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية فلا يخلو اما ان تكون غنية عن الهيولى فلا تكون حالة فيها اصلا مع انه
قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام اي الاجسام القابلة للانفصال الكلي او تكون مفتقرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها
فنقول لا يخلو اما ان يكون الماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او مفتقرة اليه على الاول لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة
حالة في الذهن وعلى الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج ايضا فتكون ماهية عرضية لا جوهرية فان قلت الماهية
الانسانية مثلا جوهر طبعا بما غنية عن الموضوعات بأسرها الا انها قد عرضها خصوص حال احوجها الى موضوع قلت
لما جاز ان يعرضها خصوص حال يحوجها الى موضوع وهو الذهن مع انها بحسب طبيعتها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها خصوص
حال يحوجها الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على امتناعه فان قلت اذا لم يكن الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها
بل باشباحها وامثالها فقد بطل العلم بكنه الشيء لانه عبارة عن حصول نفس ذات الشيء في العالم قلت العلم بكنه الشيء عبارة
عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون بشبح حاصل منه في الذهن فتامل
قوله بانا نحكم آه اعلم انهم استدلوا على وجود الاشياء في الذهن بوجوه عديدة اولها انا نتصور الاشياء التي
لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة اذ ثبوت الشيء
للشيء يقتضي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ثم اعلم ان هذا الدليل كما يدل على ثبوت الوجود الذهني
كذلك يدل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا وقد عرفت ان هذا الدليل لا دلالة له على حصول الاشياء بانفسها في الذهن
اصلا واما دلالته على ثبوت نفس الوجود الذهني فللمتكلمين فيه كلام من وجوه الاول انه لو كان للاشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا او باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها واجاب عنه السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشي شرح التجريد القديم بان الموجود في الذهن
ماهية الحرارة والبرودة وغيرهما لكنها موجودة بوجود ظلي فلا يكون المحل موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني

وكذا اتصافها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي ويخص هذا الجواب بمنع المقدمة القائلة ان معنى الاتصاف
بالصفة قيام ماهيتها بمحلها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجود ظلي او لا ويمنع كون القيام بحسب الوجود الظلي مقتضيا و
مستلزما لكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة الشبهة مطلقا سواء قررت الشبهة بلوازم الماهية
او بالصفات المعدومات او بتعيين ان المقتضي على اي شيء انها الوجود الخارجي او نفس الصفة بمعونة اعتبار مطلق الوجود كما في
المعدومات ولوازم الماهية ليس ما لزم في الجواب من التعرض لكون المقتضي للاتصاف هو الوجود العيني الا لما ارتكبه المحجوبون في
تقرير الشبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا الا ان مدار الجواب في ذلك المنع هذا ان مدار الجواب على ذلك المنع فلا يرد ما قال
العلامة القوشجي في شرح التجريد ان هذا الجواب مخصوص بما ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقطع مادة الشبهة فانه لو قررت بلوازم الماهية كالزوجية والفردية او بالصفات المعدومات
كالامتناع ومثاله بان يقال لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا
ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع
لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال اتصاف محل الزوجية بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصافها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لامثالها من اللوازم وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بالوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
وتحقيق المقام ان المشتقات على نحوين الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والثاني المشتق الذي
مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدئه به اذ لا قيام للمبدأ بموصوفه
حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدأ الاشتقاق به فصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم
لقيام مبدأ الاشتقاق به انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس ما حصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية
بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن حصولها فيه صدق الزوج على الذهن وكون القيام عبارة
عن الاختصاص الناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناطا للصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادي الانتزاعية
انما مناط صدقه كون موصوفه بحيث يصح ان ينتزع عنه تلك المبادي نعم يصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه انه ذو زوجية
بمعنى انه محلها لا بمعنى انه زوج منقسم بمتساويين لانه ليس مصحح انتزاع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذهن
من حصول الزوجية فيه وقياسها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام السواد والبياض به
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدأين انضماميين فمناط صدقهما على الشيء قيام ذينك المبدأين
بخلاف الزوج فافهم واجاب العلامة القوشجي بانه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن
لا يوجب اتصافه به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه

فلا منافاة بين اتصاف شيء بشيء وعدم اتصافه به فهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع
وامثالها انما هي حاصلة فيه قائمة به لم توجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة
به وليس كذلك ويرد عليه ما قال الاستاذ العلامة نظرا بما حصله ان الماهيات العرضية كماهية الحرارة والبرودة وغيرها اذا وجدت
في النفس فلا يخلو اما ان يكون وجودها فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فلا يكون الذهن محلا لها بل تكون قائمة بانفسها فتصير جواهر
مع ان انقلاب الاعراض جواهر ليس باهون من انقلاب الجواهر اعراضا او يكون على نحو وجود العرض في الموضوع فلا يخفى انه
لا تفرقة بين وجود الاعراض في الذهن وبين وجود الجواهر فيه بان يكون وجود الاعراض على نحو وجودها في الموضوعات ووجود
الجواهر فيه على نحو وجود الشيء في الزمان والمكان فقد بطل ما نقله من ان حصول الاشياء في الذهن كحصول الاشياء في الزمان
والمكان ومع ذلك لو سلم ان وجود الجواهر في الذهن على نحو حصول الاشياء في الزمان والمكان فلا مجال للتمسك به لان وجود الاعراض
ايضا في الذهن على نحو وجودها في الزمان والمكان فلا يندفع بما ارتكبه الاشكال الوارد على الوجود الذهني اذ الحرارة والبرودة
وغيرها لكونها اعراضا لا يمكن ان يكون وجودها في الذهن على نحو وجود الاشياء في الزمان والمكان بل لا محالة تكون على نحو وجود العرض
في الموضوع فيعود الاشكال واجاب الشارح رح في حواشي شرح المواقف بان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث
هو من قبيل وجود الشيء لغيره ووجود الحاصل في الذهن من حيث هو من قبيل وجود الشيء لنفسه وان كان من حيث انه مقترن
بالعوارض من قبيل وجود الشيء لغيره هذا كلامه وفيه نظر اما اولا فلما افاد بعض المحققين قدس سره انه لا شك ان الصورة قائمة
بالذهن حالة فيه ومن البديهيات ان حلول الفرد لا يصح بل لا يمكن بدون حلول الطبيعة فلا بد من حلول الطبيعة حين حلول الفرد
واذا كانت الطبيعة والفرد كلاهما حالين فوجودهما تابع لوجود المحل ومنسوب اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب وهذا هو الوجود
الرابطي ووجود الشيء للشيء وفي الشيء وقد جعل هذا الوجود الرابطي منشأ الاتصاف فيلزم اتصاف الذهن بطبيعة الحرارة وتشخصها
كليهما نعم الذهن يمكن له ان يلاحظ وجود الحال نفسه من دون اعتبار اضافته الى المحل لكن هذه الملاحظة تمكن في القائم بالقيام
الخارجي ولا يضر الاتصاف واما ثانيا فلانه ان اراد بكون مناط الاتصاف وجود الوصف من حيث هو لغيره ان مناط الاتصاف
ان يكون الوصف مجردا عن التشخص مع وجود الغير فذلك يلزم ان لا معنى لوجود الماهية المجردة على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام
الحرارة في الخارج بجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له ماهيتها المجردة وان اراد به ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف
ولو بوجود فردها للغير فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ايضا فلا وجه لعدم الاتصاف وان
اراد به ان مناط الاتصاف ان يكون الوصف طبيعة باقية فمسلم لكن لا يخفى ان الحرارة طبيعة باقية سواء وجدت في الخارج او في الذهن
فلا يكفي ذلك في عدم لزوم اتصاف الذهن اذ حلت فيه واجاب السيد الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء وغيره من كتبه بان النفس مع الصور
الذهنية وهي ليست بقائمة بها حالة فيها بل موجودة بانفسها في عالم آخر بعد ان النفس ملاحظة لها فلا يرد النقض حتى لزوم انطباع الكبير في الصغير
ولا حتى لزوم اتصاف الذهن بها لا يمكن اتصافه بالحرارة والحركة والتقدر والوضع الاين وغير ذلك قال المحاكي ان في هذا العصر

لا ترد نقضا على من اثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي لم ينفصل مستحيل الكائن
الفاسد وجودا آخر صوريا مجردا عن المادة هذا كلامه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان القول بكون النفس مبدعة لتلك الصور قول
بكون النفس فاعلة لها مع انها ليست بفاعلة باتفاق الفلاسفة ولا عند هذا القائل ايضا اما ثانيا فلانه يلزم على هذا التقدير قيام صور
الاعراض بانفسها عند العلم بها واما ثالثا فلانه لا يخلو اما ان يكون تلك الصور القائمة بانفسها الموجودة في تلك العالم قديمة او
حادثة والاول يستلزم حدوث النفس والاذهان وعلى الثاني يلزم حدوث جواهر لا تحصى بلا سبق مادة وهو خلاف المقرر عند الحكماء
الاشكال الثاني ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها
مستديرة وحارة وهذا الاشكال كانه الاول **واجاب** المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت جزئية كانت
ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من
ان يكون صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي
ذلك المحل آلة له حارا **ولا يخفى** ان هذا الكلام من امثال المحقق الطوسي عجيب غاية العجب **واعترض عليه** تارة بانه يلزم
كون القوة المدركة مستديرا او مستقيما معا حيث تصور الاستدارة والاستقامة معا **فان قلت** يجوز ان يحصل الاستدارة
في جزء من القوة والاستقامة في جزء آخر منها **قلت** لا وجه لاختصاص جزء بحصول الاستدارة فيه وجزء آخر بحصول الاستقامة فيه
وتارة بما قال المصنف في المحاكمات ان السؤال لو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستديرة ومستقيمة معا اذ ليس
معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدتا في النفس وايضا الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون
قائمة بها وكيف لا يجوز حصول هذه الحرارة فيها **قال** الفاضل ميرزاجان في حواشي المحاكمات ليس مقصود المحقق الطوسي
مادة الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامام حيث اورد كون العاقل مستديرا او مستقيما ولا يخفى ما فيه فافهم **واجاب** المصنف في
المحاكمات بان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة
واما ما فيه صورة الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديرا او مستقيما وكذا الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة
وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية ومرجع هذا الجواب الى الجواب
المشهور المذكور سابقا وقد عرفت ما له وما عليه فتذكر **الاشكال الثالث** ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في الذهن
غير معقول وكيف يجوز عاقل ان تحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة وصحارى واسعة مع اشجارها
وتلالها ووهادها كل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك اذ يلزم على ذلك انطباع الكبير في الصغير ولقد تصدى بعض العلماء
الاعلام لدفع هذا الاشكال بما قال المحقق الطوسي والمصنف في دفعه فقد علمناك فيما سبق مع ما له وما عليه فلا حاجة الى ان نعيده

ای خطمه
...
الکم مما کلی
در ذهن

واما ما قال الآخرون فاستمع حاله واعلم انه قد اجاب الصدر المعاصر للمحقق الدواني بان الحاصل في الخيال جبل ومقدار
كبير ونسبته اليه فالمقدار الحاصل في الخيال مع الجبل لا يقدر شيئا اذ المقدار ههنا كيف لا كم والحاصل ان الحاصل في ذهننا
من الجبل الكبير ثلث صور صورة الجبل والمقدار الكبير ونسبته اليه فلا جرم نفهم جبلا له مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود حيث
اذا وجد في الخارج كان عينه فلا يلزم حلول حال كبير في المحل الصغير ولا ان لا يكون الكبير مدركا واما المقدار المقدر للجبل من
قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى واورد عليه المحقق الدواني بانه اذا كان المقدار ههنا
كيفا لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي بكم كما زعم واجاب عنه
معاصره بان هذه الصورة كم بحسب الوجود الخارجي وكيف بحسب الوجود الذهني فان اراد بقوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه
لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فمسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان النائم ليس مستيقظا حال
كونه نائما ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات فلا نسلم اذ هذه الصورة المدركة بالذات
كم اذا وجدت في الخارج ورده المحقق بان تبدل الماهية بحسب اختلاف الوجود وهم وكيف يكون ذلك والوجود عارض والعارض
سواء كان لاحقا او سابقا لا يبدل ماهية المعروض ثم اذا كان الامر كما تخيله لم يكن الموجود الذهني والموجود الخارجي امرا واحدا
ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذهني انما يدل على حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا على حصول شيء مخالف لها في الجنس العالي
فهذا ابطال الحقيقة قول بالشبح والمثال ثم لو صح هذا الجواب لم يحتج الى ما ارتكبه من ان الحاصل في الخيال ثلث صور بل يكفي في الجواب
ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبل المتقدر بالمقدار المعين في الخارج لكنه في الذهن كيف لا كم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا
في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية للكم مع تباينهما بحسب الجنس العالي فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولى فانهما متساويان في الماهية بخلاف الكم والكيف اذ لا اشتراك بينهما في شيء من الذاتيات
اصلا فيقال على سياق ما ذكره ان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو مم لانه حال حلوله في الخيال صغير وان كان
في الخارج كبيرا وان اردتم انه يلزم حلول الكبير حال صغره فيه فهو ليس مستحيلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان
هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه المحقق بانا لا نسلم ان الحاصل في خيالنا من الجبل الكبير ثلث صور
فانا اذا راجعنا الى وجداننا لم نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله الى هذه الامور الثلثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار
غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بعده نسبته الى محله ثم المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل مقدارا معينا مساويا
لمقدار الجبل فيعود المحذور وهو حصول الكبير في الصغير قال الصدر المعاصر لو كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلثة
صورة واحدة لما جاز زوال العلم ببعض مع بقاء العلم ببعض منها وليس كذلك لا اخفاء في ان كون العلم بحصول الصورة
لا بالاضافة مثلا ليس وجدانيا بل هو نظري غريق في النظرية فكيف يكون وجدانيا ان العلم بثلثة اشياء كل منها مقولة
اخرى صورة واحدة ولاني انه لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصور المثالية ادراك

منا لطته بالخيال ولا في ان الدعوى المدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا فيكون مقدار معينا مساويا للمقدار الجبل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل اذ من البين انه لا يلزم من نفي كلية المقدار الحاصل في الخيال مساواته مقدار الجبل وان الحاصل في محل يمكن ان لا يكون اعظم منه وتعقب عليه المحقق بانه ان اراد انه لو كان الحاصل في الخيال صورة واحدة لم يجز بقاء العلم ببعض مع زوال العلم ببعض آخر انه لم يجز ذلك بعد تحليل المتخيلة تلك الصورة الى اجزائها فالملازمة ممنوعة اذ عند التحليل صور ثلث كما صرح به وان اراد انه لم يجز ذلك قبل التحليل فبطلان التالي ممنوع اذ بقاء البعض مع زوال البعض لا محالة يكون بعد تمييز البعض عن البعض وذلك ليس من الخيال بل من قوة اخرى من شانه التحليل والتمييز وكيف يتوهم ان البصر مثلا يصدر عنه مثل هذا التحليل وكون العلم بحصول الصورة او بالاضافة لا ينافي ما ذكرنا من انا لا نجد الا امرا واحدا يمكننا تحليله فان ذلك لا يستلزم كونه بحصول الصورة ولا كونه اضافة بل هو صحيح على التقديرين فلم اذكر ان الحاصل في الذهن صورة واحدة بل انما ذكرت انا لا نجد الا امرا واحدا وهذا صادق على اي تقدير التقديرين وذلك ظاهر لا سترة فيه بل ذلك انما يرد عليه حيث حكم بان الحاصل في ذهننا من الجبل ثلث صور من غير دليل دال عليه فان ادعى البداهة او الوجدان بطريق آخر ورد عليه ان كون العلم بحصول الصورة نظري غريق في النظرية فكيف يكون وجدانيا وبديهيا بطريق آخر ان الحاصل من الجبل ثلث صور وان استنده الى دليل عليات به حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان الحس انما ينال الجبل المخصوص من دون التفاصيل التي ذكرناه يحصل في البصر صورة الجبل على حدة وصورة المقدار على حدة وصورة النسبة على حدة وليت شعري اي حد ان يصدق لك اي دليل او تنبيه يهدي اليه هذا كلامه **والاشبه** ان الموجودات الخارجية لا تحصل باعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما يحصل صور بها المحاكية لها سواء كانت متحدة معها بالماهية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بانفسها في الاذهان او مغايرة اياها بحسب الذات كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء باشباحها ولا استحالة في حصول الماهيات مع بعض العوارض المادية في الذهن انما الاستحالة في حصول اعيان الاجسام فيها ودونها من الامكنة والظروف ومنشأ الاشكال قياس الوجود الذهني على الوجود الخارجي وهذا مراد من قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم **الاشكال الرابع** انه يلزم اجتماع الضدين اذا حصل مفهومهما في الذهن واجتماع النقيضين اذا حصل مفهوم وسلبه في الذهن كمفهوم الكتابة وسلبها واجيب بان التضاد من خواص الهويات العينية دون الصور الذهنية وحصول مفهوم الكتابة وحصول سلبه ليس اجتماع النقيضين انما اجتماع النقيضين حصول الكتابة وسلب حصولها **الخامس** انه يلزم على هذا اجتماع المثلين وسيجئ جوابه مع ما له وما عليه **السادس** ان الذهن موجود في الاعيان فالاشياء المرتسمة فيه تكون موجودة في الاعيان اذ الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء قد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت من مقايسة الذهن على الظروف المكانية **السابع** ان المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه متميزة عند العقل مع انه لا وجود لها ذهنا وخارجا لكونها مستحيلة لذواتها وقد استصعبه بعض ناظري كلام الشارح وقال هذا الاشكال لا ينحل بامثال الانظار وهلا وكان العقل عاجزا عنه **والحق** ان هذا الاشكال ليس بشيء فان شريك الباري وما يقوم مقامه لمفهوم مصداق او ما يصدق عليه

وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضاً بانا نحكم عليه بما هو كذا
باحكام ايجابية صادقة مختصة به نحو زيد سيولد فلا بد من الوجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن مع وجود المغاير معه حقيقة او
اعتباراً لا يكفي لصدق الموجبة اه الا يكفي لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من
حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية في الذهن

من الوجود فهو ليس بمتميز ولا موجود ولا متصور ولا متقرر واما مفهومه فهو ممكن موجود في الذهن متميز عنده ولا حكم عليه بالاستحالة والامتناع
فان قلت لا يكفي وجود المفهوم للحكم بالامتناع اذ المفهوم ليس بمحكوم عليه بالامتناع لكونه ممكنا موجودا في الذهن **قلت**
الاستحالة والامتناع عبارة عن تأكد العدم ومصداقه انتفاء الممتنع في نفس الامر فقولنا شريك البارئ ممتنع مثلا معناه ان شريك البارئ
ليس بموجود بالضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا في بادي اللحظ لكنه سلبي في الحقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع فالعقل يتصور مفاهيم
الممتنعات ويجعلها مرآة لتلك الحقائق الباطلة ويسلب عنها الوجود فمرجع القضية القائلة شريك البارئ ممتنع
ان هذا العنوان لا معنون له فافهم وتثبت لقد وقع نوع من الاطناب في هذا الباب والله الموفق للصدق والصواب

قوله وهذا الدليل لو تم اه **اقول** قد عرفت ان هذا الدليل لو تم فلا يدل على انحفاظ الماهيات ذهنا وخارجا فضلا عن ان يدل على ان الشخص الخارجي بعينه في الذهن

قوله وجود المغاير له اه **فيه** انه لا يخلو اما ان يكون الحكم في امثال هذه القضايا على الشخص العيني او على صورته الذهنية على الاول يكون
الحكم على الهوية الخارجية فلا بد من وجودها في الخارج اذ وجود المحكوم عليه في الخارج شرط في القضايا الموجبة الصادقة مع ان زيدا الذي سيولد
معدوم في الخارج ليس بموجود فيه اصلا وعلى الثاني قد يكفي لصدق القضية الموجبة وجود المغاير معه هويةً اذ الصورة الموجودة بالوجود الظلي
مغايرة للهوية العينية وجودا وتشخصا قطعا وان كانت مشاركة لها في الماهية **اللهم الا ان يقال** يكفي لصدق القضية الموجبة
وجود الموضوع في احد الازمنة الثلثة فاذا حكم على زيد مثلا بانه سيولد فانما يجب وجوده فيما يستقبل من الزمان فتأمل

قوله والا يكفي آه **فيه** انه انما لا يكفي لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو مثلا لان الجزئي الآخر ليس محاكيا له
والعلاقة التي توجب الكشف انما هي المحاكاة وظاهر ان صورة زيد محاكية له بخلاف عمرو فانه ليس محاكيا له اصلا وان كان مشاركا له بحسب الماهية

قوله فلا بد من حصوله ووجوده الخ **قال** الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص
واحد وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين افرادا للماهية مع كل تشخص متشخص آخر وايضا لو اجتمعت التشخصات الخارجية والذهنية
في شخص واحد فلا يخلو اما ان يكون لكل من الطائفتين مدخل في التشخص او لا فان كان الاول كان تشخصه بكليهما فكيف يكون قبل التجرد
وبعده متشخصا واحدا وعلى الثاني لا يكون ما فرض متشخصا متشخصا له ثم انه لو كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع متشخصه فهو
ذاتيات محفوظة هناك فان كان الشخص الخارجي جسما كان ما منه في الخيال ايضا جسما ولزم من حلوله في الخيال تداخل الاجسام
واعترض عليه المحقق الدواني بانه ان اراد بتنافي التشخصات الخارجية والذهنية انه لا يجوز ان يكون شيء واحد في وجود واحد متشخصا
بتشخصين خارجيين او تشخصين ذهنيين فمسلم لكن لا يلزم اجتماع التشخصين المذكورين فان التشخص الخارجي ليس متشخصا الا باعتبار

وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية

وجوده في الذهن الا ترى ان التشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من تلك الشخص بل تشخصه في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال مع ان ادراك التشخص الخارجي ينافي التشخص الذهني بمعنى ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو متوهم ومناف لما اعترف به من ان المدرك من زيد هو صورة انسان مكتنفة بمقدار وشكل واضافة وعوارض اخرى مخصوصة بها زيد كذلك موجود بوجود ظلي ثم انه لما اعترف بان المدرك من زيد هو صورة الانسان المكتنفة بالعوارض المخصصة لزيد فيكون مشخصاته الخارجية حاصلة في الخيال فقد اجتمع فيه التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن التشخص الخارجي ليس تشخصا له باعتبار وجوده الذهني ومن ههنا علم اندفاع ما توهم من انه لو اجتمعا فيه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصين وذلك لان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما ان تؤخذ من حيث انها زيد وبتجرد عن المشخصات المكتنفة بحسب حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان متشخص بالمشخصات المخصصة له وثانيهما ان تعتبر من حيث انها صورة معينة حالة في خيال معين وهي بهذا الاعتبار متشخص من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه من هذه الحيثية بسبب قيامه بخيال معين كما ان صورة الانسان اذا حصل في العقل فهي من حيث التجرد عن المشخصات الذهنية حقيقة الانسان من حيث اكتناف تلك المشخصات بها علم تشخصي قائم بنفس شخصية فكما ان تلك الصورة كلية باعتبار كونه انسانا وجزئية باعتبار كونه متشخصا كذلك الصورة الخيالية لزيد مشخصة باعتبار كونه زيدا بالمشخصات الخارجية وباعتبار كونه علما خاصا بالمشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو اجتمع المشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل واحد من الطائفتين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض مشخصا مشخصا وذلك لان المشخصات الخارجية كافية في تحصيل التشخص الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا وان المشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال المتشخص لا يقال فح يكون المدرك من زيد كليا لصدقه على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول قد حقق في موضعه ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس كذا اندفاع ما ذكره رابعا من لزوم تداخل الاجسام وذلك لان التداخل الممتنع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون بينها امتياز وضعي وليس ههنا جسمان مجتمعان بل جسم واحد قد وجد في الخارج بمشخصات خارجية حصل في الذهن وانضم اليها في هذا الوجود مشخص ذهني فاين جسمان مجتمعان حتى يحصل التداخل على ان التداخل انما يتصور في الوجود الخارجي وليست الصور الخيالية موجودة في الخارج ولولا ذلك لامتنع تصور جسمين معا للزوم التداخل على ما توهمه والحق ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية وملتف باللواحق العينية محال وقد عرفت استحالته مما قد بيناه مفصلا فلا حاجة الى ان نعيده

قوله وليس العلم زائدا الخ **اقول** هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتامل

قوله والجواب الخ **اقول** محصل هذا الجواب ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث اكتنافه بالعوارض الخارجية

والشخص الخارجي المتشخص بالمتشخصات الخارجية او الشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناء على ماتقرر في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان

في جهة محل لاحدهما ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى

محل للآخر شرح مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم

والتشخصات العينية مسلم لكن لا نم لزوم اجتماع المثلين اذ قد تحقق ان التشخص انما يحصل بنحو الوجود واما المحل فهو ليس مشخصا بل من امارات التشخص و لوازمه فالشخص الخارجي اذا حصل في الذهن فقد تخلف نحو وجوده فلابد ان تشخص بتشخص آخر مغاير للتشخص الاول في هذا النحو من الوجود والحاصل ان الوجود الخارجي لما كان مغايرا للوجود الذهني فلابد ان يكون التشخص الحاصل له في هذا النحو من الوجود مغايرا للتشخص الحاصل له في النحو الآخر منه على ان التشخص الخارجي ليس مشخصا للشخص باعتبار وجوده في الذهن لان المشخصات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهني كيف والمشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور الذهنية القائمة بالاذهان المعينة ثم لكل شخص منها تشخص خاص بحسب قيامه بالذهن الشخصي فالشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي حصل في الذهن بالوجود الظلي و تشخص بتشخص آخر فقد اجتمع التشخص الخارجي الموجود في الذهن مع التشخص الذهني لكن هذا ليس اجتماع المثلين وانما يلزم اجتماع المثلين لو كان التشخص الخارجي مشخصا للشخص باعتبار وجوده الذهني ايضا وإذ ليس فليس واما الشخصان الخارجيان فلا ريب ان كلا منهما ممتاز عن الآخر بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين اصلا

قوله كما بين الخطين آه **اقول** هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا اختلاف المحل بالجهات والحيثيات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها ولا مدخل لاختلاف جهات المحل وحيثياته في امتيازها واختلافها اصلا فافهم

قوله بناء على ماتقرر في الحكمة آه وذلك لان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل السطحين متصل واحد لا جزء فيه بالفعل اصلا

قوله لانهما من حيث انهما آه يعني ان السطح والجسم من حيث امتدادهما في جهة محل لاحدهما ومن حيث امتدادهما في جهة اخرى محل للآخر فلا يرد انه حين حلول الخطين المستقيمين او المستديرين المماثلين في الانحناء الحالين في سطح واحد او السطحين كذلك الحالين في جسم واحد يلزم اجتماع المثلين لان الامتياز بين الخطين والسطحين بواسطة تغاير المحل بالحيثية حاصل

قوله مشترك **اقول** قد عرفت مما تلونا عليك ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله كما عرفناك ان الشخصين سواء كان احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيين ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين ثم لا يخفى ان هذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص اصلا نعم لو كان محصل الجواب ان الشخصين ممتازان باعتبار اختلاف جهات المحل واستعداداته لكان للاشتراك وجه

قوله علم حضوری ہذا الالزم اجتماع المثلين **قوله** فعلم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية **قوله** على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم فليس من هذا القبيل ١

قال الشارح واما العلم المتعلق الخ **قال** رح في حواشي شرح التهذيب الشيء من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة للاعتبار الاول يعني الشيء من حيث هو هو وعلم حضوري بنفس ذلك العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمها بذاتها وصفاتها حضوري كما بين في محله وجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه وكون اتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وهكذا قال في حواشي شرح المواقف **واعترض عليه اولا** بانا لا نسلم ترتب الآثار الخارجية على الصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية كيف والشيء المقترن بالعوارض الذهنية فرد من افراد ماهية المعلوم فآثاره هي نفس الماهية ومن الظاهر انها لا تترتب عليها اذ آثار ماهية النار مثلا الاحراق والحرارة واليبوسة وغيرها وهي غير مترتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية **واجاب عنه** بعض المحققين قدس سره بان صورة النار مثلا تجعل النفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا يترتب عليها آثار ماهية النار التي هي معلومها **ونت نعلم** ان ترتب هذا الاثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ للانكشاف وهذا مع كونه خلاف التحقيق خلاف مذهب الشارح ايضا **والحق** انه ان اراد بكون الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانه وان اراد معنى آخر حتى يشمل الموجود في الذهن ايضا فالاستدلال عليه لغو لا طائل تحته **وثانيا** بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم كونها موجودة خارجية اذ يتصور الاتصاف الانضمامي بان يكون الموصوف الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن **وثالثا** ان ما قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشيء من حيث هو هو ايضا موجودا خارجيا مع انه مصرح بكونه موجودا ذهنيا وجه الاستلزام ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون الماهية من حيث هي هي ايضا صفة قائمة به اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم الحصولي ايضا امرا موجودا في الخارج فتامل

قوله والالزم آه قد عرفت ما فيه فتذكر **قال الشارح** واما العلم المتعلق آه قد صرح رح في حواشي شرح التهذيب وحواشي شرح المواقف بان المعلوم بالذات في العلم الحصولي الشيء من حيث هو هو لا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجي بل هو معلوم بالعلم الحصولي بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وهو صفة ذات اضافة لا بد لها من معلوم وبالجملة الصورة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية علم حصولي ومن حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار **ولا يخفى ما فيه اما اولا** فلما عرفت فيما سبق ان الحاصل في الذهن بلا اعتبار المعتبر وفرض الفارض شيء واحد ثم العقل بضرب من التحليل يحلله الى الماهية والتشخص ليس هناك موجودان الماهية من حيث هي هي والتشخص فلا يصح ان يكون احدهما العلم

بل حالة اذعانية تحصل عقيب الادراك الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية كما سيأتي **قوله** وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ
التصديق والجزء الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل ومن اطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب على رأي الامام لتغاير
الاطلاقين فوقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث الانكشاف علم وتصديق وبدونه معلوم وجزء اخير وقضية

والمعلوم بها اذ مصداق المتقابلين لا يمكن ان يكون واحدا بل يجب ان يكون مصداقهما متغايرا واما التغاير الذي اثبتوه
بين مصداقيهما فهو تغاير بعد تحقق المصداق **ومن ههنا** ظهر ان ما اشتهر في افواههم وتلقاه الشارح بالقبول ان العلم
الحصولي ومعلومه متغايران بالاعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بناء على ما ذهبوا اليه **واما ثانيا** فلانه يلزم على هذا التقدير
ان لا يتعلق العلم بالشخص اصلا اذ المعلوم هو الشيء من حيث هو هو والتالي ظاهر البطلان وقد يمكن ان يقال المراد بالشيء من حيث هو هو
ما يشمل الهوية ايضا الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول الجزئي الخارجي بنفسه في الذهن **فافهم** وارتقب كلاما مستوفى
قوله بل حالة اذعانية الخ **اعلم** انه قد ذهب طائفة منهم المحقق الطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير ادراكية تلحق
عقيب الادراك وتبعهم الشارح في هذا الشرح كما سيبين **واستدلوا** على ما ذهبوا اليه اولا بانه اذا زال ادراك وحصل بعده ادراك
آخر يزول الالتفات الاول بداهة وههنا اذا التفتنا الى قضية وشككنا فيها ثم حصل لنا التصديق وزال الشك لا يتغير الالتفات
الاول فعلم انه ليس بادراك **والجواب** ان النسبة حين كونها مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من الادراك الاول التخييل والثاني
التشكك والاذعان والاول لا يتغير بتغير الثاني وببقائه يبقى الالتفات واستحالة تعلق العلمين بالنسبة الواحدة موقوف على
كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة **وثانيا** انا كثيرا ما نذعن بالقضايا التي ما نشك فيها فلا يزيد على ادراكاتنا الحاصلة لنا حين الشك
ادراك آخر بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق **وفيه** انه ان اريد انه لا يزيد ادراك آخر اصلا كما هو ظاهر كلامهم فممنوع بل يزيد الادراك
التام بالنسبة ويزول الادراك الترددي وان اريد انه لا يزيد صورة اخرى فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق علما وبالجملة
لا يدل هذا الدليل الا على ان التصديق ليس عبارة عن الصورة الحاصلة لا على ان التصديق ليس بعلم **فالحق** ان التصديق
كيفية ادراكية كالتصور بل هو اقوى مراتب الانكشاف والتصور من اضعفها فكيف يذهب بهم ما قالوا الى انه ليس بادراك
وبعضهم استدلوا على كون التصديق كيفية غير ادراكية بقول الشيخ في الاشارات العلم اما تصور ساذج او تصور معه تصديق
وانت تعلم انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان من المعلومات ما يعلم تصورا ساذجا ومنها ما يعلم بعلمين التصور والتصديق و
هي القضايا المصدقة ولم يتعرض الشيخ لتقسيم العلم في الاشارات لعله انما لم يتعرض لشهرة ان العلم منقسم الى التصور والتصديق
ومنحصر فيهما وغرضه في الاشارات ليس الا ان المعلوم لا يتعلق به التصديق الا مع التصور والتصور قد يتعلق به بدونه ايضا ولو لم يحمل
كلامه في الاشارات على ما قلنا يلزم التدافع بين ما قال في الاشارات وبين ما قال في النجاة كل معرفة وعلم فهو اما تصور معنى واما تصديق
وايضا قال في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى من كتاب الشفاء لما كان العلم المكتسب
بالفكر والحاصل بغير اكتساب فكري قسمين احدهما التصديق والآخر التصور وكان المكتسب بالفكر من التصديق حاصلا لنا بقياس ما

والمكتسب من التصور حاصلا لنا بحد او كان كما ان التصديق على مراتب فمنه يقيني يعتقد معه اعتقادا ثانيا اما بالفعل
واما بالقوة القريبة من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد ومنه شبيه
باليقين وهو الذي لا يعتقد معه اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير معتقد معه بالفعل ولا بالقوة القريبة من
الفعل بل هو بحيث لو عسى ان نبه عليه لبطل استحكام التصديق الاول ان كان معتقدا كان جائز الزوال لا ان الاعتقاد الاول
متقرر لا يعتقد معه لنقيضه امكان ومنه اقناعي ظني دون ذلك وهو ان يعتقد الاعتقاد الاول ويكون معه اعتقاد ثان اما بالفعل
واما بالقوة القريبة من الفعل ان لنقيضه امكانا وان لم يعتقد هذا فلان الذهن لا يتعرض له وهو بالحقيقة مظنون كانت القياسات
ايضا على مراتب فمنها ما يوقع اليقين وهو البرهان ومنها ما يوقع شبيه اليقين وهو اما القياس الجدلي او السوفسطي المغالطي ومنها ما يقنع
فيوقع ظنا غالبا وهو القياس الخطابي وانما نقلنا هذا الكلام مع طوله ليظهر لك ان التصديق علم عند الشيخ وانه يتفاوت قوة وضعفا
بحدوث الانكشاف التام او امكان احتمال النقيض او فعليته فافهم **قال الشارح** ومتعلقا بالنسبة الخ فيه اشارة الى ان التصديق
ليس متعلقا بالنسبة التامة الخبرية حقيقة كما هو مذهب الجمهور بل متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره
في هذا الشرح ونسب هذا المذهب الى الشيخ حيث قال فيما سياتي والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم ان التصديق
يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي
لا يصلح ان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي
افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم
مثلا ما يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف
والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان انتهى
لا يخفى ما فيه من الوهن والسخافة اما اولا فلان كون متعلق التصديق امرا مستقلا بالمفهومية والملاحظة ليس ببديهي
ولا مبرهن عليه لان التصديق قسم من العلم كما مر تحقيقه وظاهر ان العلم كما يتعلق بالمستقل يتعلق بغير المستقل ايضا وعلى تقدير كونه
كيفية غير ادراكية ايضا كما هو مذهب الشارح استقلال متعلق التصديق ليس بينا ولا مبينا وما قيل ان الاذعان في ذي
كالحكم عليه وبه مستلزم للتوجه اليه بالذات والنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان يتوجه ويلتفت اليها في تلك الحالة فكيف
يتعلق بها التصديق ففيه ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات
والتصديق لا يستدعي الا الالتفات في الجملة **واما ثانيا** فلانه لو سلم ان استقلال متعلق التصديق ضروري فلا نسلم
ان متعلقه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما توهمه بل على هذا التقدير يكون متعلقه المحكي عنه كما ذهب اليه
بعض الاعاظم قدس سره **واما ثالثا** فلان الحكاية بالذات انما هي النسبة الرابطة لانها هي المرآة لما هو في الواقع واما الموضوع
والمحمول فانما يعتبران لتوقف تصور النسبة عليهما ولكونهما مرآة عرجا لهما فهما انما يدخلان في متعلق التصديق بالتبعية

واما رابعا فلان نسبة هذا المذهب الى الشيخ افتراء عليه بلا امتراء كما لا يخفى على من راجع كتب الشيخ واما خامسا
فلان حصول التصديق بالقضية قبل انتزاع النسبة مسلم لكن على هذا التقدير يكون متعلق التصديق نفس المحكي عنه اذ ليس
هناك الا صورة واحدة وهي متعلق التصديق بالذات وليس هناك صورة الموضوع والصورة المحمول والنسبة الرابطة
بينهما الا بعد الانتزاع ففي هذه الصورة كما لا يتعلق التصديق بالنسبة الرابطة كذلك لا يتعلق بالموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما ايضا **فان قلت** منشأ انتزاع صورتي الموضوع والمحمول موجود في هذه الصورة وذلك كاف في تعلق
التصديق **يقال** منشأ انتزاع النسبة ايضا موجود فليكف لتعلق التصديق **وتحقيق المقام** ان متعلق التصديق بالذات
ليس الا النسبة الحاكية اذ المعلوم بالذات انما هي الحكاية فهي متعلق التصديق واستقلالا متعلق التصديق ليس عندنا عليه الا بناء
بنفسه لما المحكي عنه فهو وان كان في بعض الصور متعلقا بالذات لكن تعلق التصديق به ليس كليا كما زعم بعض الاعاظم قدس سره
لانه في الاكثر معلوم بواسطة الحكاية والحكاية عنوان له ومرآة لملاحظته فهو متعلق بالعرض وكونه مقصودا بالذات لا يستلزم
تعلق التصديق به فان مدار تعلق التصديق انما هو كون الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا كذلك على انه لا يمكن التعقل
تعلق التصديق بالمحكي عنه في الكواذب اذ ليس لها محكي عنها اصلا لا في الخارج ولا في الذهن الا لم يتحقق كواذب فافهم
قال الشارح وبهذا حصل الفرق الخ يعني انه بما ذكرنا من ان للصورة الذهنية اعتبارين اعتبارها من حيث هي هي مع
قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية واعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية حصل الفرق بين الجزء
الاخير من القضية وبين التصديق عند الحكماء القائلين ببساطة التصديق وكونه عبارة عن الحكم او الصورة الذهنية للنسبة من
حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق ومن حيث نفسها مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية جزء اخير
للقضية ومعلوم وكذا يحصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى العلم والمعلوم متحدين بالذات
اذ المعلومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومعلوم ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية تصديق وعلم وليس الغرض ان الامام
قائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية كما يتوهم من ظاهر العبارة اذ ليس مذهبه اتحاد العلم والمعلوم اصلا **قال**
الشارح في الحاشية وذلك لما عرفت الخ هذا الايراد وان كان ظاهر الورود على كلام السيد المحقق قدس سره اذ حصول الصورة
في الذهن عبارة عن الحصول فيه القيام به ليس للصورة وجودان في الذهن يسمى احدهما بالحصول والآخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدهما
معلوما وبالآخر علما لكن يمكن ان يوجه كلامه قدس سره بان المراد بالحصول مرتبة الشيء من حيث هو هو فمراده بقوله فهذه المفهومات الخ المفهومات
الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية ولا ريب ان كونها قضية عارضة لها من حيث هي حاصلة
في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض الشيء من حيث هو حاصل في الذهن والعلم ليس هو تلك المفهومات من حيث
الحصول في الذهن بل من حيث القيام به والاكتناف بالعوارض الذهنية والعلم الحضوري انما هو تلك المفهومات من هذه الحيثية
لا من حيث الحصول وبهذا ظهر اندفاع ما قال في الحاشية مع ان السؤال الخ اذ ليس العلم بالمفهومات من حيث الحصول فيها بل علمها من الحيثية الحصولية

قوله في الحاشية علم واحد غير مركب هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب حينئذ هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وما توجيه بان العلم من مقولة الكيف قبل الانقسام اللازم للتركيب بنا فيه مع ما فيه ينافيه قول المحشي بعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من المعلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين وان كان في اتحادٍ حقيقة لا يوجب تركيب الآخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا يحصل له عندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات كما تمسك بذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة

لا بشرط شيء وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى

انما السلم الصنوبري العلم المتعلق بالمفهومات من حيث انها قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية كذا افاد بعض المحققين قدس سره قال الشارح في الحاشية العلم الان يقال آه لا يخفى ان المفهومات من حيث هي هي انما تسمى قضية لكونها حاصلة في الذهن فالحصول في الذهن علة لكون هذه المفهومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض اصلا قوله هذا على تقدير آه قال في الحاشية نفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح مركبا انتهى اقول ان اراد بالمعلوم في قوله لفقدان الاتحاد آه نفس الشبح من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية فلا يتم قوله فيجوز ان يكون آه عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا فان شبح الشيء من حيث القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فكما لا يصح القول ببساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن كذلك لا يصح على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون الخ فيرد عليه اولا ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام وقوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح والمثال ايضا وثانيا انه على تقدير تسليم كون الكلام في المعلوم بمعنى ذي الصورة ايضا لا يصح القول بكون العلم بسيطا مع كون المعلوم مركبا اما على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فظاهر لا سترة فيه واما على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها فلان الشبح وان كان مغايرا لذي الشبح بحسب الحقيقة لكنه عبارة عن مفهوم الشيء المحاكي اياه ولا معنى لكون البسيط محاكيا للمركب اذ لا بد في العلم بالمركب من حصول اشباح اجزائه فمجموع اشباح الاجزاء علم له اللهم الا اذا علم المركب بوجه اجمالي وح كما يجوز بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء باشباحها كذلك يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها ايضا كما لا يخفى على المتامل قوله مع ما فيه آه اشارة الى ان الانقسام المنفي في الكيف هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالنصف والثلث والربع وغيرها

لان الشيء الواحد الصالح لان ينتزع منه شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهماً باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط شيء ولو لاحظه مبهماً ثم محصلاً باعتبار انتزاع شيء مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاتحادهما انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى اما المفهوم الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطاً ومركباً فليسا متحدين ومن ههنا نسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتحليله هذا ما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي رح ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهومات من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عرضاً او وحدة لا من حيث انها كثرة محضة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب لانه ليس علوماً متعددة عند المجموع ثم اعتبر فيها بعد ذلك العقد اذ الحاصل في الذهن حينئذ انما هو الشيء الواحد من حيث انه احد وان كان في نفسه اجزاء

لا الانقسام الى اجزاء الماهية كيف وقد صرح الشارح في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين ان الخلقة كيفية منقسمة الى اللون والشكل

قوله لان الشيء الواحد الخ يعني انه ان اريد باتحاد المرتبتين ان منشأ انتزاعهما واحد فمسلم اذ الشيء الواحد الصالح لانتزاع امرين في اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهماً يسمى مرتبة لا بشرط شيء اذا لاحظه مبهماً ثم محصلاً يسمى مرتبة بشرط شيء كالحيوان مثلاً فانه ماهية مبهمة لا تتعين ولا تتحصل الا بشيء محصل له فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يقترن معه شيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء محصل له بل يؤخذ من حيث هو بحيث يكون صالحاً لكل من احد من الاعتبارين فهو الحيوان لا بشرط شيء واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يعينه ويحصله فهو الحيوان بشرط شيء لكن ليس باعتبار المنشأ احدهما بسيطاً والآخر مركباً اذ لا تعدد ولا اثنينية فيه اصلاً وان اريد ان مفهومهما الانتزاعي واحد فلا يخفى بطلانه وبساطة احدهما وتركيب الاخرى ليس الا باعتبار المفهوم التعبيري الانتزاعي

قوله انما هي باعتبار لحاظ الخ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين الآخر فيحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل وهذه الحقيقة هي حقيقة النوع فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة للنوع بل انما جزئيتهما باعتبار العقل انتزاعه اياهما من النوع لا يتقوم بها حقيقة بل هما مفهومان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة

قوله من حيث انها امر عقلي آه ان كان المراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني كما يدل عليه قوله هو العلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول ملحوظ بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امراً واحداً مستقلاً صالحاً لان يحكم عليه وبه ان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات المعروضة للوحدة كما يدل عليه قوله معتبر فيه الوحدة عرضاً او دخولاً الخ فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها علماً واحداً غير مركب بل علوم هذه المعلومات متعددة متكثرة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام

قوله ضرورة ان القضية الخ **اقول** هذا الكلام عجيب اذ لا ريب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء على الاختلاف بين القدماء والمتاخرين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون القضية مركبة منها تركيباً خارجياً حقيقياً ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المقولات المتباينة

وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة
معتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سياتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات المتعددة المعتبرة
حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم
والكلام السابق مؤول ويؤيده ايضا ما سياتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث لم يقل هو ادراك القضية

ومن المستحيل اتحادهما فلا تكون القضية مركبة منها تركيبا ذهنيا فان هي حقيقة اعتبارية يركبها العقل من الموضوع
والمحمول والنسبة الرابطة بينهما وهي كانها هيئة صورية لها اذ بها يرتبط احدى حاشيتيه بالاخرى فالضرورة التي ادعاها
المحشي ضرورة الوهم ثم قياس القضية على العدد قياس مع الفارق اذ الاعداد ليست بمركبة من المقولات المتباينة
كما سيجيء تحقيقه ان شاء الله بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن ان يكون لها حقيقة محصلة اصلا

قوله وتعدد العلم آه هذا مسلم لكن لا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا بحيث لا يكون فيه تركيب
من العلوم اذ لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن حينئذ امورا كما
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل اذ من المستحيل ان يلاحظ العقل القضية بلحاظ واحد حتى يكون الحاصل منها في الذهن امرا واحدا
ثم الاعتراف بكون الحاصل في الذهن في علم القضية مركبا من اجزاء اعتراف بكونه مركبا من العلوم لان نفس هذه الاجزاء علوم كما لا يخفى

قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان يكون القضية ملحوظة بلحاظ واحد
ويحصل حين علمها في الذهن صورة واحدة لان القضية ليست عبارة عن امر واحد بل هي عبارة عن الامور المتعددة غاية ما في الباب ان تلك
تلك الامور المتعددة معروضة للوحدة كما يعرض الوحدة للكثرة ويكون التصديق عبارة عن مجموع العلوم المتعلقة بتلك الامور المعروضة للوحدة

قوله فالمراد بالمفهومات الخ انت قد عرفت انه لو كان المراد بها المفهومات المتعددة المعروضة للوحدة يصير العلم المتعلق بها عند الامام تصديقا

قوله ليس بالعلم والمعلوم آه انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا
الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة المعتبر فيها الوحدة عرضا او دخولا فالتصديق
هو علم المفهومات المتعددة من حيث هو كذلك كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق
بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم
الذي هو الفعل فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجدي نفعا اذ غرض السيد المحقق قدس سره الشريف ان نسبة التصديق
الذي على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل

قوله حيث لم يقل آه **اقول** يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا
مع ان الامام قائل بكونه مركبا من الاجزاء الثلثة او الاربعة فاورد في بيان مذهبه لفظ المجموع ليطابق تصريحه انما قال
التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية تنبيها على ان القضية المفصلة متعلق التصديق عنده فتامل فيه

فظهر من ان مقصود المحشي من مقام هذا الكلام هو الكلام على السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام خلافه عجيب كل العجب والمقصود انما هو نفس تعيين الاختلال في العبارة والقول بانه من قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان ليس بعيدا من العلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالفهم كما في تلك العبارة اذ ليس في سياقها وسباقها ايماء الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشي في اثباته الى امر خارج عنه والله اعلم بالصواب وهو المستعان في كل فصل وباب قوله هي اعم الخ الظاهر انه ليس خلاف تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم الحصولي مندرجا تحت الكيف فسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حكموا بالتسامح ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف

قوله عجيب كل العجب آه وذلك لان الشارح قد صرح في الحاشية ان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث انها معروضة للوحدة فليست القضية معلوما للتصديق عند الامام في زعمه ايضا اذ الحاصل من القضية صورة واحدة والتصديق عند الامام علوم متعددة فلا يمكن ان يكون مطمح نظر الشارح من مقام هذا الكلام ما توهمه الطالب فتامل

قوله انما هو نفس تعيين الاختلال آه الاختلال في العبارة ان المراد بالمفهومات في المرجع المفهومات من حيث الوحدة وفي الضمير الراجع اليه هي من حيث التعدد وقد عرفت ان لا اختلال في عبارة السيد المحقق قدس سره انما الاختلال في فهم الشارح والمحشي

قوله والقول بانه آه لا حاجة لاصلاح كلام السيد المحقق قدس سره الى ارتكاب هذا التكلف كما قد عرفت فتذكر **قال الشارح** فان قلت الخ اعلم انه قال المحقق الدواني في شرح التهذيب ان في تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا لان العلم هو نفس الصورة وعينها لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل ولان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة لما في نفس الامر فلا يشمل الجهليات المركبة ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية واورد عليه بانه لا فرق بين صورة الشيء والصورة من الشيء فكما ان صورة الشيء تفيد المطابقة لما في نفس الامر كذلك الصورة من الشيء تفيدها ايضا وفيه انه فرق بين العبارتين فان اضافة الصورة الى الشيء تفيد الاختصاص المطابقة لما في نفس الامر واما الصورة من الشيء فمعناه صورة ما ماخوذة من شيء سواء كانت مطابقة له ام لا والحق ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة لما هي صورة له فتلك المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من حصول صورة الشيء في العقل الا ان يقال المقصود ان تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل يوهم ارادة المطابقة لما في نفس الامر وخروج الجهليات المركبة وهذا القدر يكفي وجها للتسامح وبانه لا باس بخروج العلم بالجزئيات المادية لان التعريف انما هو للعلم الكاسب والمكتسب وعلم الجزئيات لا يكون كاسبا ولا مكتسبا على انه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج كما صرح به الشارح في حواشي شرح التهذيب وههنا كلام قد ذكرناه في بعض كتبنا **قال الشارح** والمراد منه الخ **قال** بعض المحققين قدس سره هذا بيان للواقع ولا مدخل له في تقرير الايراد لان مناطه على لفظ الحصول او الحاصل سواء قوله مع كونه آه وقد عرفت ما فيه فتذكر

ولم يظهر انهم عمموها ايضا كيف وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى بحسب التفسير الاول فلو عمموا بما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور لان العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتميما ورد ها المعترض من عند نفسه ليتم زعمه اذ عممه هذا تعميما علم ان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية بعينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان تكون تلك الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا ينفع الشمول

قوله فلم يظهر آه فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الحضوري ايضا كما يظهر بالمراجعة الى اسفارهم

قوله كيف وانما الداعي آه اقول انت تعلم تخبط هذا الكلام لانك قد عرفت فيما سبق ان حصول الصورة ليس داخلا تحت مقولة من المقولات اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وعند الشارح ليست باعراض بعضها كما صرح في حواشي شرح المواقف فليس الداعي الى الحكم بالتسامح لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى اعني الاضافة اذ العلم بمعنى حصول الصورة ليس مندرجا تحت مقولة اصلا بل انما الداعي الى الحكم بالتسامح ان العلم بحسب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد نسبة بين الصورة والعقل وليس العلم عبارة عن مجرد النسبة التي هي معنى انتزاعي اعتباري كما عرفت بل حقيقته حقيقة محصلة من مقولة الكيف وبهذا ظهر سقوط قوله فلو عمموا الخ

قوله بل حاله كحال المعلوم قال في الحاشية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غير ما هو عرضا فالصورة مطلقا ليست كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهى هذا القول في غاية التحقيق وبذلك اشكل على القائلين بكون العلم من مقولة الكيف مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وقد اجابوا عنه بوجوه غير وجيهة قد نقلها الشارح في حواشيه مع ما لها وما عليها

قوله فاعلم ان حاصل الجواب الخ هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون قوله هذا داخلا تحته فحصل الجواب ما قال بعض المحققين ان الحصول والصورة يستدعيان المغايرة بالضرورة والعلم الحضوري لا مغايرة فيه فكيف يكون العلم الحضوري بحصول الصورة والحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لانه باطل والحق احق بالاتباع والحق ان الحصول قد يطلق ويراد به الحصول الاعم الشامل للحضوري ايضا كما قد يطلق على ما يختص بالحصولي والصورة ايضا قد يطلق على الشيء من حيث الحضور العلمي كما قد يطلق على الشيء من حيث الوجود الذهني وقد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب بان الحصول والحضور كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من حيث الوجود الذهني فقط فمراد بعض المحققين بالحصول والصورة المعنى الاول ومراد المصنف المعنى الثاني كذا افاد بعض المحققين قدس سره

قوله لانه وان وجد الخ لما قال الشارح في الحاشية المعلقة على قوله والتغاير الاعتباري لا ينفع ههنا وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحصولي انما كان في مرتبة الحصول وههنا ليس كذلك فيكون ذلك غير صحيح بحسب الظاهر اذ لا اعتبار للتغاير في العلم الحضوري اصلا اشار المحشي بقوله لانه وان وجد الخ الى ان مقصوده التغاير الموجود فيه غير نافع لا انه ليس فيه تغاير اصلا

فما وہم ان ہذا الجواب لیس علی داب المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا یتوجہ علیہ المنوع الثلثة فاسد کما لا یخفی فتدبر
فانہ من مزالق الوقت قولہ فی المطارحات الخ حاصلہ علی ما ظہر لی انہ لو کان العلم الحصولی للنفس الموجودة بزوال شیء عنہا
الزائل اما ان یکون ایضاً علماً حصولیاً او غیرہ بل حضوریاً ای امرا غیر الادراک الحصولی سواء کان علماً حضوریاً ام لا وعلی الثانی فی النفس الخ
وعلی الاول فذلک الادراک الحصولی لابد ان یکون امراً وجودیاً والا لزم ان یکون العلم العدمی وہو الزوال انتفاء ما لیس بشیء وہو الادراک
الحصولی الزائل وہو محال فبطل الرای بالکلیة اما علی تقدیر کون العلم عبارة عن الزائل فظاہر واما علی تقدیر الزوال فلان
کل علم صالح لان یحصل العلم بزوالہ او بزوال زوالہ صلوحا واقعیا اذ خصوصیة علم دون علم فی کونہ زائلا ملغاة کما یشہد بہ
الوجدان فالزائل او زائل الزائل لابد ان یکون وجودیا اذا کانت المقدمة القائلة العدمی لا یکون انتفاء ما لیس بشیء مسلمة کما فی حاشیة الحاشیة الا

قولہ فاسد وذلک لما علمت من تقریر المحشی ان قولہ وہی اعم لیس داخلا تحت النقل بل ہو تتمة اوردہا المعترض من عند نفسہ لیتم
اعتراضہ فلیس المعترض ناقلا حتی یکون جواب الشارح علی خلاف اداب المناظرة وانت تعلم انہ علی تقدیر کونہ داخلا تحت النقل
ہذا التوہم فاسد ایضا اذ المنوع الثلثة وان لم تتوجہ علی النقل لکن یجوز توجہها علی المنقول عنہ کما فیما نحن فیہ قال المص اما العلم
المتجدد آہ اعلم انہم استدلوا علی ہذا المطلب بوجوہ منہا ان دلائل الوجود الذہنی علی تقدیر تمامہا قاضیة بان الحاصل فی الذہن ہو العلم
وقد عرفت مخافتہ مما مر ومنہا ان العلم ما یتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معہ لا یصلح لہا الا الصورة الحاصلة فی الذہن وسینکشف
سقوط ہذا الدلیل بابسط وجہ ومنہا ما قال المص اذ حالة العلم آہ اتباعا لصاحب الاشراق وسینکشف ان شاء اللہ ما لہ وما علیہ ومنہا
ما قال المص فی المحاکمات انہ لا شک انا اذا ادرکنا شیئا یتمیز ذلک الشیء عند العقل ویظہر فلیس معنی الادراک للشیء الا ظہورہ وتمیزہ عند العقل
ثم لما ثبت ان ذلک الشیء المتمیز یتمیز فی العقل ولا معنی للصورة الا الموجود فی العقل تبین من ذلک جنسا ان الادراک ہو الصورة وحصولہا
عند العقل ویرد علیہ ما قال الفاضل میرزاجان فی حواشی المحاکمات انہ لا یلزم مما ذکر الا انہ حین الادراک یتمیز المدرک عند العقل ویظہر اما
ان الادراک عبارة عنہ فلا یلزم اصلا ثم لا یخفی ما فی کلامہ من عدم الفرق بین حصول الظہور والتمیز والامر فیہ بین ومنہا
ما قال الشیخ فی الاشارات محصلہ انہ لا شک ان المدرک اذا کان خارجا عن المدرک متمثلا عندہ حاصلا فیہ فلا یخلو اما ان یکون تلک الحقیقة
المتمثلة عندہ ہی الحقیقة الموجودة فی الخارج او صورتہا لا سبیل الی الاول والا لم یکن للشیء الذی لا حقیقة لہ من المعدومات متحققا حاصلا فی الخارج
ولا عند العقل لان معنی الوجود العقلی علی ہذا التقدیر لا یکون الا وجود الحقیقة الخارجیة عند النفس ولیس لہا وجود خارجی فتعین ان یکون الحقیقة
المتمثلة صورتہ وقد استصوبہ المص فی المحاکمات وزعم انہ یدل علی ما ہو المرام اعنی کون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة والحق انہ لا یدل الا علی انہ
لابد من وجود صورة الشیء فی العقل حین تعلق العلم بہ ولا یدل علی ان الحاصل فی العقل ہو العلم ہذا ظاہر جدا قال المص
وان قال آہ اعلم ان الطریقة النقلیة الغیر المشوبة والبداہة العقلیة الغیر المکذوبة شاہدة علی ان العلم لیس عبارة عن زوال شیء عن النفس
ولا عن زوال الشیء عنہا وانما تعرض المص لہ تبعا للشیخ المقتول فی ابطال ہذا الاحتمال تمرینا للاذہان قال الشارح فی المطارحات
عبارتہ فی المطارحات ہکذا اذا ادرکنا شیئا بعد ان لم ندرکہ فاما ان یحصل فینا امر او لم یحصل وعلی الثانی فاما ان یزول عنا شیء او لم یزل

فان لم يحصل له امر زائل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك امر آخر او صفة
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون بانتفاء ما ليس بشيء وعلى الثاني للنفس ادراك
امور لا تنتهي الى حد فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية سيبطل كل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شيء ثم الادراك تحصيل لا انتفاء
يجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشيء في الاعيان نفس الادراك به والا لكان كل موجود مدركا لكل احد ايضا ولكان
المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق غير شيء على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثر في النفس فاذا كان للشيء وجود في الخارج
ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه من جميع
الوجوه التي هو بها فحصل الادراك به كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه لهياكل النور ثم قال انه لا يخلو
عن ضرب اقناع وقد اورد عليه ايرادات منها انه لم لا يجوز ان يكون الحاصل في النفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت
تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك واما ان كل معلوم فهو موجود
في نفس عالمه فلا يتم الدليل عليه سالما عن المنع واجاب عنه في ايضاح المنصور في شرحه لهياكل النور وتلقاه الصدر الشيرازي في حواشيه
شرح حكمة الاشراق بالقبول بان المستدل ردد بين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك بعد ما لم يكن
حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة موجودة
عنا اولا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي اذ عند عدم صفة موجودة وعدم زوالها لا يتغير حالنا
بحسب الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري
فبطل الثالث والثاني ايضا بين البطلان فان كل من له وجدان صحيح اذا راجع الى وجدانه ادرك ان الادراك ليس زوالا
واليه اشار بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل لا انتفاء يجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية واستدل على ابطال هذا الشق بوجه آخر مبني
على مقدمة مشهورة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المبني على الوجدان كما هو دأب التعليم واذ قد بطل
القسمان الاخيران تعين الاول حتما فثبت ان الادراك حصول امر في المدرك اما انه حصول امر فلما مر واما انه في المدرك فلانه حالة موثرة
في المدرك مغيرة له بداهة كما اشير اليه اولا ثم النسبة التي ذكرها ان لم يكن حصولا ولا زوالا كان باطلا بما بين به فساد القسم الثالث
وان كان زوالا كان فساده بما ذكر في القسم الثاني وان كان حصولا لزمه كون النسبة من الموجودات العينية وهو باطل لانها ليست بمتحققة
الوجود فعلم ان وجود الاشياء في نفسها او في مدارك اخرى لا يكفي في علمها بها ومنها الايرادات التي سيجيء ذكرها مع ما لها وعليها ان شاء الله
والتحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بشيء ولا يدل
على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بالحالة الادراكية
ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وآخر لا يمكن دفعه اصلا

فما قيل ونه لو كان احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الرأي ممنوع لان المفروض انما هو كون الحصولي زوالا
ولو كان داخلا في الشق الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت
المقدمة القائلة لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق
لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب
بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية

قوله فما قيل الخ اعلم انه قال المحقق الدواني رح في شرح هياكل النور ان الادراك على تقدير كونه زوال الادراك لم لا يجوز
ان يكون زوال الادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ح لا يلزم من كون الادراك الحصولي زوالا الا ان يكون الادراك الحضوري
كذلك لما كان هذا الايراد مندفعا بما قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور مطابقا لما قال الغياث المنصور ان الحق ان المراد بالادراك
الادراك الحصولي وكونه زوال الادراك حضوري داخل في الشق الثاني قرر القائل الايراد بانه ان اريد بادراك امر آخر ما هو اعم من
الادراك الحصولي والحضوري فعلى تقدير وجودية لا يثبت المطلوب مع كون الادراك الحصولي امرا وجوديا اذ يجوز ان يكون هذا الادراك
علما حضوريا وان اريد به الادراك الحصولي فلا نسلم الحصر بين الشقين لجواز ان يكون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها
واندفاع هذا الايراد مما قرره المحشي ظاهر اذ المراد بالادراك الادراك الحصولي واحتمال كون الادراك زوال الادراك حضوري فرع داخل
في الشق الثاني وتجويز كون الشيء الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها سفسطة لان الكلام في العلم الحصولي الحاصل للنفس الموجودة
فلا يمكن ان يكون الزائل ادراك النفس ذاتها لانه نفس النفس فلا يمكن زواله مع بقاء النفس فظهر الحصر بين الشقين وعلى التنزل نقول
المراد بالادراك الادراك الحصولي وبالصفة الامر المغاير للادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا او لا وهذا يشمل علم النفس
بذاتها ايضا فالشق الثاني متناول للحضوري مطلقا ولسائر الصفات فارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة وصح الحصر
بين الشقين ولو قيل من بدو الامر المراد بادراك امر آخر الادراك الغير الحضوري وبالصفة الاخرى غير الادراك
المذكور سواء كان ادراكا حضوريا او غير الادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول
قوله وكذا ما قيل الخ تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء الخ وتمامه ذكره الشارح
في حاشية الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق
اي الزائل المتاخر عن ذلك الزائل الوجودي يعني زوال ذلك الزائل الوجودي بل يجوز ان يكون الزائل اللاحق المذكور امرا
عدميا اذ لا يلزم ح كون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي هو زوال زوال الزائل
الوجودي ح انتفاء ما ليس بشيء وهو زوال الزائل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزائل الوجودي ووجه اندفاع هذا الايراد
اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فلان الزوال المتعلق بالزائل يمكن ان يكون زائلا بزوال آخر فلا بد
ان يكون وجوديا او مستلزما للوجودي والا لا يصح اضافته اليه اذ العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك لانه لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب هو باطل ايضا لخلو المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر

واما على تقدير كونه عبارة عن الزوال فلانه يمكن تعلق الزوال بهذا الزوال ايضا اذ كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله او بزوال زواله صلوحا واقعيا اذ خصوصية علم دون علم ملغاة في ذلك اذا صح تعلق الزوال بذلك الزوال فيصير ذلك الزائل فلا بد ان يكون وجوديا ولا يلزم ان يكون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود فلزم وجودية جميع الادراكات سواء كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء مؤولة بما في حاشية الحاشية اولا ولم يتوقف لزوم وجودية جميع الادراكات على كون المقدمة المذكورة غير مؤولة بما في حاشية الحاشية وبهذا ظهر سقوط ما قيل ان غاية ما لزم مما ذكره صاحب المطارحات كون الادراك المنتفي ثبوتيا لا كون كل ادراك كذلك فتامل

قوله لانها ممتازة الخ اورد عليه بانه ان كان المراد بالامتياز في قوله لانها ممتازة عن غيرها آه الامتياز بالذات فلانم الصغرى لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة وان كان المراد به الامتياز مطلقا سواء كان بالذات او بالواسطة فلانم الكبرى اذ الامور العدمية وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكن يجوز كونها ممتازة بالواسطة اي الملكة وفيه بحث لان شانه ان... فاستقط

قوله واما الجهل البسيط آه اقول لا ريب ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل التضايف لا تقابل العدم والملكة لان انتفاء التضايف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم اباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع غير قابل كما لا يخفى واما انتفاء التضاد فلا باء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا صح كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى تقدير كون العلم عدم مقابله الذي هو الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية فلا يلزم كون العلم ثبوتيا مع فرض كونه عدميا

قوله واما الجهل المركب آه اقول لا يخفى ان الجهل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه مقابلا التقابل بين العلم والجهل ليس الا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يستحيل ارتفاعهما عن موضوع موجود انما يستحيل ارتفاعهما عن محل قابل للامر الوجودي فما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء بعينه والجهل واما المحل الغير القابل فلا مضايقة في خلوه عنهما فعدم اتصاف الجماد بالعلم ولا بالجهل المركب لا يبطل كون الجهل المركب مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة انما يبطل كونه مقابلا له تقابل الايجاب والسلب وهذا التقابل ليس متحقق بين العلم والجهل اصلا

قوله وفيهما ما فيهما نقل عن المحشي في وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو ولا يخفى سخافته اذ غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لا تميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه يختل الحصر لجواز ان يكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد

اقول الجهل المطلق عبارة عن الجهل البسيط اذ الجهل المركب فرد من العلم واشتراك الجهل بين البسيط والمركب
ليس الا بمجرد اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا بينهما لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلا محيد عما الزم الامام **قال الشارح**
وعلى ما لا وال آه وايضا يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جهلا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما من شانه
الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون كذلك ايضا وايضا ما من شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء
بعينه والجهل به فلما انتفى عنه ادراك شيء تحقق فيه الجهل به فيكون انتفاء ذلك الادراك جهلا لا ادراكا وايضا يلزم
ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو مستحيل للزوم التسلسل بل ما كان ثبوت مرتبة العقل
الهيولاني او للزوم وجود ما بالعرض بدون ما بالذات اذ كل واحد من آحاد السلسلة ما بالعرض بالقياس الى سابقه فافهم
فانه من خواص هذا التعليق **قال الشارح** اذ الامر العدمي آه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة السلب لا يضاف
حقيقة الا الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها
او ثبوت غيرها لها فالسلب المضاف الى اي مفهوم اضيف فهو مضاف بالحقيقة الى الوجود واورد عليه وجوه منها ما قال معاصره انه ان
اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان يحكم بسلب الماهية ولم يقصد ادراكها بوجه من الوجوه ذكرا فيرد عليه ان ليس الكلام
في ذلك بل في اضافة السلب الى الماهية وان اراد ان مفهوم السلب اذا اضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب الماهية لم يكن لذلك
المركب الاضافي معنى بخلاف ما اضيف الى الوجود ويقال سلب الوجود فغير مسلم كيف والعلامة الجرجاني قد صرح في مواضع من تصانيفه ان
السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل مفهوم في غاية البعد عنه ومنها ما قال الفاضل ميرزاجان في حواشي الحاشية القديمة
انهم قالوا الخارج قد يكون ظرفا لنفس بعض المفهومات لا لوجودها وقد عدوا السلب منها حيث حكموا بان الخارج ظرف لنفس العدم
والوجود وهذا يقتضي ان يتعلق السلب بنفسها ايضا ومنها ان المحقق الدواني قائل بالجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الماهية
فقبل جعل الجاعل لم يكن ماهية فقد جاز تعلق السلب بنفسها من غير ملاحظة الثبوت فلا يصح حصر اضافته الى الوجود والحاصل ان السلب
المقابل لاثر الجعل البسيط ليس الا سلب نفس الماهية فامكن اضافة السلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر اضافته الى الوجود
في حيز البطلان واجيب عنه بان الحصر اضافي بالنسبة الى السلب بما هو سلب بسيط محض والمقصود ان السلب لا يضاف الى السلب البسيط
ما لم يعتبر له التحقق والصدق وبان المراد بالوجود الامر الوجودي اعم من ان يكون نفس الوجود المحمولي او ثبوت شيء لشيء او نفس
تقرر الماهية فتامل فيه واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايراد السلب
عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر وما يجري مجراه من الصدق وح يكون فيها رفعا لتحققها وصدقها فلا يمكن
ايراد السلب الرابطي على النسبة السلبية بما هي نسبة رابطة من غير تاويل واورد عليه كل من نظر في كلامه بانه
يجوز عنده ايراد السلب الرابطي على النسبة الايجابية مع انها ايضا رابطة واجيب عنه بان كلامه مبني على مذهب
المتاخرين من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات والنسبة مطلقا غير صالحة لتعلق السلب

قوله فينتهي الى ادراك جزئي مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق وقال منهيا انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب فان المدعى كون الادراك الذائي جزئيا محضا والثابت به اعم منه ومن الانتفاء بالثابت بخلاف هذا الطريق منهيا وانه في هذا الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق

وفيه انه قد صرح المحقق رح بان مورد السلب هو النسبة الثبوتية فالنسبة مطلقا عنده ليست غير صالحة لتعلق السلب ثم قال المحقق في الجديدة بما محصله انه لو جاز اضافة السلب الى السلب من غير ملاحظة التحقق فيه يختل كثير من قواعدهم كحصرهم النقيضية عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وتفسيرهم التناقض بالاختلاف بالايجاب والسلب واشتراط الايجاب في صغرى الشكل الاول الى غير ذلك اذ يصدق لنا لا شيء من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان ليس بجسم وعدم انعكاس السالبة الجزئية فيما سوى الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شيء من الحيوان بانسان سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي وتنعكس بالضرورة وان لم يكن من الخاصتين الى ليس لا شيء من الانسان بحيوان كيف وهو مساوق للايجاب الجزئي وهو ينعكس كنفسه الى غير ذلك من المفاسد واجيب عنه بانه لما كان السلب المضاف الى السلب مراتبه الشفعية مساوقة للموجبة المحصلة ومراتبه الوترية للسالبة البسيطة لم يعتبروا السالبة السالبة ولا السالبة السالبة السالبة وهكذا لكفاية وفي اعتبار الموجبة والسالبة غنى عن اعتبار هذه المراتب الغير المتناهية فانها ليست لها احكام متغايرة لاحكامها وليس لها مصداق مغاير لمصداقهما ولذا حصروا النقيضية عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وفسروا التناقض بالاختلاف بالايجاب والسلب واجروا جميع الاحكام عليهما ولا ضير فيه اذ المراد بالايجاب والسلب اعم من ان يكون صريحا او مالا والى هذا يؤول ما قيل ان سلب السالبة في قوة الموجبة لتلازمهما تحققا كما ان المهملة في قوة الجزئية ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان بعض احكام الموجبة عليهما ولا ينتقض بذلك شيء من القواعد

قوله والجواب آه اقول لا يخفى على المتامل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح الهياكل كون الادراك الذائي حضوريا فلا الجواب المذكور يجدي

قوله والثابت به الخ وذلك لان دليل صاحب المطارحات على تقدير تمامه يدل لا على ان المنافي الانتفاء لا يكون سلبا محضا بل لا بد ان يكون لنحو من الثبوت سواء كان وجوديا محضا او سلبيا ثابتا والمدعى هو كون الادراك وجوديا محضا حتى يثبت كونه حصوليا بخلاف طريقة المحقق الدواني فانه على تقدير تماميته ما قال يثبت به كون الادراك وجوديا محضا والا يلزم عدم تناهي الادراكات او صفات غير متناهية

قوله يلزم امر الخ يعني انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية او صفات غير متناهية بخلاف طريقة صاحب المطارحات اذ على تقدير نقيض المدعى غاية ما يلزم كون الامر العدمي انتفاء ما ليس بشيء وهذا امر استحالته غير بين قال الشارح في الحاشية وانت تعلم آه لا ريب ان هذا الكلام حق قال بعض المحققين قدس سره ولعله لهذا قال المحقق الدواني فالاولى ولم يقل فالصواب ومقصوده لان هذه المقدمة ظاهرة البطلان ممن له ادنى تحصل واعلم ان هذا القدر كاف في اثبات المطلوب لان الادراك لو كان انتفاء الادراك آخر

قوله فيها وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين ح ليعلم ان في هذا المقام شكالا خطر ببالي ببعض معاصري الاستاذ وهو انه
ان ارتفاع النقيضين نقيض النقيضين فان نقيض كل شئ رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون
النقيضان مع كونهما نقيضين هو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في حله يعني الدفعه لكنه لم يرض وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا
حتى يلزم ما لزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبيعية الذي هو تحقق فرد وهو منتفي
بانتفاء جميع الافراد فحقيقته ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين من الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ فاستحسنه

فذلك الادراك لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا على الاول يثبت المطلوب على الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك العدم
مستلزما للوجود او غير مستلزم له على الاول ايضا يثبت المطلوب على الثاني لا يصح تعلق السلب الا بالسلب البسيط الا عدم محض لا يستلزم الوجود
قوله ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين الخ اورد عليه بان نقيض الوجود ليس الا العدم المحض والادراك على تقدير كونه عدميا ليس الا عدما ثابتا
ضرورة انه من صفات النفس محل تعلق الاستفادة من غير استلزامه للوجود ولا يلزم ارتفاع النقيضين اقول غرض صاحب المطارحات
ابطال كون العلم عدما محضا اذ تعلق السلب انما يتنع بالسلب البسيط لا بالسلب الثابت ولذا عد من الحقائق انه فيما اختاره لا يتم التقريب
كما ذكره المحشي مع لا ريب انه يتعلق الاستفادة بالسلب البسيط لشئ بحيث لا يكون مستلزما للوجود لزم ارتفاع النقيضين قطعا على ان المقصود
انه لو لم يكن معنى المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون استفادة بالشئ ما ذكر الشارح في الحاشية بقوله وانت تعلم آه يلزم ارتفاع النقيضين
ولا شك في اللزوم ولا في بطلان اللازم وليس الغرض انه على تقدير كون الادراك عدما لو تعلق الاستفادة به من غير استلزامه للوجود يلزم ارتفاع النقيضين
قوله لكنه لم يرض به الخ قيل وجه عدم الرضاء ان جواب المحشي محتاج الى تقدير لفظ احد مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا
في وجهه ان هذا الجواب انما يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعية بانتفاء جميع الافراد كما زعمه الشارح مع ان الامر ليس كذلك لانه لما تحقق
موضوعها بتحقق فرد خاص فحين انتفاء هذا الفرد يستند اليه هذا الانتفاء ايضا فلا معنى لحصر انتفاء موضوع الطبيعية في انتفاء جميع الافراد
مع كما ان وجوب احد النقيضين غير محال لعدم استلزامه تحققهما معا كذلك ارتفاع احد النقيضين ايضا غير محال لعدم استلزامه ارتفاعهما معا
والتحقيق ان معنى تحقق موضوع الطبيعية بتحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد يصح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق وليس
معناه انه توجد بعين وجود الفرد بل هذا معنى وجود موضوع المهملة فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد منشأ انتزاع موضوع الطبيعية
فهو موجود في الذهن بوجود منحاز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عنه فيصح انه يوجد بوجود فرد بمعنى انه منتزع عن الفرد ولا ينتفي بانتفاء
فرد لان الفرد منشأ لانتزاعه فانعدام الفرد وجود الصح انتزاعه عنه بلا ريب بل انما ينتفي موضوعها لو انتفى جميع الافراد اذ على
هذا التقدير لا يكون له منشأ اصلا فينتفي بالضرورة فالوجه في عدم الرضاء ان يقال لفظ ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها
رفع تحقق النقيضين معا بان يصرف المعية الى التحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا ليس
بمحال كما قال المحشي وثانيها رفع احد النقيضين كما ذكره المحشي وثالثها معية الارتفاعين كما قال معاصر الاستاذ
والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم وهذا المعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا

ثم اقى بتقرير آخر وهو ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيضين الآخر محال وهو انما يستلزم وجوب ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه معية رفعهما محال يعني يجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم

قوله فيهما مع انه الخ بهذا يثبت المقدمة الممنوعة وان لم يثبت المقصود لما مر آنفا فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح قوله الا نحو بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات

اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح وهو اما هذا المعنى فالمعنى فللتفسر

ادراكات من حيث الافتقار والبداهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سياتي من المحشي

قوله وهو ان معناه الخ محصله ان نقيض اجتماع النقيضين هو رفع الاجتماع اعم من ان يكون رفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه ومعنى ارتفاع النقيضين المستحيل ان رفع احدهما مع رفع الآخر محال فهذا ليس نقيضا له بل اخص من نقيضه فبهذا ظهر ان ما قيل في دفع الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين لانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا يلزم العكس لانه يجوز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا ولا يكون النقيضان مرتفعين فيرجع الى ما ذكره استاذ المحشي ومبناه محصله آنفا وليس على ما ذكره

قوله فنفي الفائدة في ذكرها الخ قال بعض النظار كلام الشارح انه لا فائدة في قوله مع انه قد اشتهر الخ فرده المحشي بان هذا القول وان لم يكن نافعا في المقصود اذ المقصود كون الادراك الزائل وجوديا والثابت به اعم منه ومن المعنى الثابت لكن قد ثبت بها المقدمة الممنوعة فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح وفيه انه لو كان غرض القائل بنفي الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة له في اثبات المطلوب وان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشي ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول ليس اثبات المقدمة الممنوعة ولا ان شهرة عدم تعلق السلب الا بالثبوت كاف في اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوى ظهور بطلان المقدمة المشهورة كما وقع عن المحقق الدواني كما يدل عليه قوله في الحاشية وظاهر ان ذلك ليس ظاهر البطلان فلا يرد ما قال بعض المحققين قدس سره ان ما اشتهر لا يكفي ههنا لانه يجوز ان تعلق السلب بسلب ليس مما يجوز ان يكون كل ادراك زوال الثبوت سلب فلا يلزم ان يكون هذا العدم انتفاء ما ليس بشيء بل انتفاء ثبوته والذي يعني ههنا هو ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء اصلا الا انتفاء نفس ما ليس بشيء ولا انتفاء ثبوته وهذا ظاهر البطلان فلا بد من التاويل

قوله لانها تدل الخ وذلك لان ما ذكره صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات في غير الخفاء اذ قد عرفت انه غاية ما لزم من دليله ان الادراك ليس عدما محضا والما انه ليس ثابتا ايضا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا يلزم منه ما قال الشارح في الحاشية الا انه لم يظهر لي هذا التعريض وجه اذ المحقق الطوسي قد استعمل هذه المقدمة في شرح الاشارات واعتمد عليها في المحاكمات حيث قال انا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا الحالة التي في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فلكن حالنا في تصور الموجودات كذلك وقد اعتمد عليها الشارح ايضا في حواشي شرح التجريد وما قيل في وجه التعريض ان اختلاف الادراكات بالنوع ثم اختلاف الادراك الحصولي كذلك غير مسلم عند المحققين فالمراد من

قوله فيلزم انتفاء الكل مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاء ثابتا وكلام مستدل عليه بان الادراك منشأ الامتياز
فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاءآت المحضة والسلوب البسيطة لا تتميز الا باضافاتها

حيز اختلافها اي كونها وجودية وعدمية فهي خلية اسخافة اذ لا يمكن اختلاف الادراكات بالنوع الا اذا كانت متفقة في الجنس
مع الاختلاف في الفصل كاللون بعضها وجودية وبعضها عدمية غاية اختلاف النوعي بين الادراكات لا يمكن اختلافها في كون بعضها وجودية وبعضها عدمية
قوله مع ان الوجدان شاهد الخ يعني ان الوجدان شاهد بانا لا نفقد الادراكات السابقة عند وجود الادراك اللاحق بل نعلم بداهة
ان الادراكات السابقة تجتمع مع الادراك اللاحق الا ترى ان عند علمنا بالنتيجة لا ينتفي العلم بالمقدمات لزوما بل قد يطالع الذهن كلها
واورد عليه بانه لا يلزم من كون الادراك … والادراك السابق ان لا يوجد الادراك السابق مطلقا ودائما مع اللاحق بل ان
لا يجتمع مع اللاحق ما كان من نوعه فيجوز ان يجتمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم يتعلق بها الرفع واجيب بان المراد انه يلزم
انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة مع الادراكات اللاحقة في سلك سلسلة … هو عند تحقق الادراك اللاحق فالادراك اللاحق انتفاء
لجميع الادراكات السابقة عليه بالذات او بالواسطة فيلزم من تحقق الادراك اللاحق انتفاء جميع الادراكات السابقة واعلم ان بعضهم قالوا في وجه
استحالة انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق ان العلوم تتزايد يوما فيوما كما سيجيء ويلزم على هذا التقدير ان لا تتزايد لكن
وانت تعلم انه على هذا التقدير يكون قول الشارح فيما بعد ثم اقول اعادة غير مستحسن كما قيل وبعضهم قالوا ان انتفاء جميع الادراكات السابقة
عند تحقق الادراك اللاحق يستلزم ادراكها سابقا على اول ادراك يحصل في اوائل مرتبة العقل بالملكة بعد مرتبة العقل الهيولاني وهو محال
لان الاول من السلسلة لا يسبقه واحد منها واستحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم وفيه انه راجع الى قول الشارح فيما بعد ويمكن الجواب
عنه بانه حاصل ما ذكر سابقا لا يقال هذه المقدمة اعني قولنا انا لا نفقد ادراكا سابقا عند وجود الادراك اللاحق كافية في
ابطال الشق الاول فلا حاجة الى الاطالة لانا نقول هي ايضا غير خالية عن الافادة وتعيين الطريق ليس بواجب على المستدل
قوله لان الانتفاءات الخ اعلم ان الانتفاءآت المحضة والسلوب البسيطة ليست متمايزة بانفسها اصلا اذ لا ثبوت لها بوجه من الوجوه
فلا يمكن ان يثبت لها شيء فلا يثبت لها التميز ايضا وتحقيق المقام ان الانتفاء المحض والعدم الصرف عبارة عن بطلان الذات عن
صفحة الواقع كما ان الوجود عبارة عن تقرر الذات وليس هناك شيء يعبر عنه بالبطلان فالانتفاء المحض سلب الشيئية لا شيء يعبر عنه
بالسلب فلا يصدق بشيء في نفس الامر اصلا فكيف يكون متميزا فان قلت انا نعلم بداهة ان الاعدام الصرفة والانتفاءآت المحضة متحققة
في نفس الامر فقد لزم تميزها قلت فرق ما بين قولنا الاعدام متحققة في نفس الامر وبين قولنا الاعدام في نفس الامر فالاول باطل قطعا اذ لا
مصداق للاعدام في نفس الامر اصلا والا لم تكن اعداما والثاني حق اذ نفس الاعدام في نفس الامر بمعنى بطلان الاشياء في حد ذواتها
مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض والحاصل ان المعدومات المطلقة والانتفاءآت المحضة غير متمايز بعضها عن بعض بنفس ذواتها واما
اذا تصورها الذهن صارت موجودات ذهنية ويتمايز بعضها عن بعض فالمعدوم المطلق ليس بمتمايز والمتمايز ليس بمعدوم مطلق وبهذا ظهر ان
ما قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد ان العدم المطلق من احوال الماهية الممكنة الثبوت لها ليس بشيء لان العدم المطلق رافع لجميع انحاء

والا لم يكون الحصر بين الاعيان وسلبه عقليا يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه
هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما ترى لما لم يتميز فكيف يكون
منشأ لامتياز الغير عنها لم اذ عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ لامتياز الغير ومن يعتمد عليه لبيان لمن طلب الملكات ايضا كونه

الوجودات فمصداقه لاشيء محض لا ان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق لا يمكن ان يثبت له الشيء اي ان يثبت له

قوله والا لم يكن الحصر الخ لم يقل انه على تقدير تمايز السلوب بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا اذ يرد عليه انه
على تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعددا فكيف لا يجزم بالانحصار بل لا انحصار على هذا التقدير
بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا
عقليا لان معناه ان زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بداهة فكما لا واسطة بين مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه لكن يبقى ان
اضافة السلب الى الحقائق لا يصح الا على تقدير كون مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس الحقيقة ويصح السلب مع الحقيقة
ولما كانت الحقائق متعددة متمايزة فلكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا ريب فعلى
تقدير كون السلوب بسيطة متمايزة يكون الحصر بين الانسان وسلبه ايضا عقليا واما قوله لتجويز العقل آه فلا يخفى سخافته اذ على
تقدير تعدد مفاهيم السلب يجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الا الى الذات الخاصة الرافع لها واذا لم يكن سلب خاص الا سلبا
ورفعا لذات خاصة كذلك تلك الذات الخاصة مناقضا له دون غيره من السلوب فلا يبطل الحصر العقلي اصلا وهذا كما يقال ان النسب السلبية
نسب بسيطة مع ان كل نسبة منها مقابل النسبة الايجابية ولا تتوهم ان قولنا الحصر بين الشيء وسلبه عقلي واسطة فحصل الجزم بالواسطة
فلم يبق الحصر عقليا لانا نجزم الحصر بنفس تصور الشيء ورفعه بل الرفع والمرفوع من شانهما ان يجزم بتصورهما انهما لا يرتفعان
ولا يجتمعان هذا هو المعنى بالحصر العقلي وليس الجزم بالحصر بواسطة ان هذا رفعه فقد ظهر ان قوله والا لم يكن الحصر الخ منظور فيه
فالاولى ان يطرح هذه المقدمة من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب بما قررنا سابقا ثم يقرر الدليل الى آخره
قوله اذ عدم التمايز آه يعني ان عدم السلوب والانتفاءات بنفسها وانها تمتاز باضافتها الى ملكاتها مسلم لكنه غير نافع اذ ما لا بد ان يكون الشيء
منشأ لامتياز الغير يجب ان يكون متميزا مطلقا سواء كان بنفسه او بغيره او ان اراد انه لا بد لمنشأ الامتياز ان يكون ممتازا بالذات فعليه ان يبرهن عليه
واقول ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ضرورة ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل يكون ممتازا بالذات
ضرورة تساوق الوجود والامتياز وبالجملة ما لا يكون موجودا او ممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق ولا وجود لها
الا بوجود منشأيها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ
وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجري الكلام فيه لا يسير بل ينتهي بالضرورة الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير بالذات فافهم
قوله وبالجملة آه يعني على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاء المحض الملكات اي السلوب بسيطة غير ممتازة فكيف يحصل الامتياز للاعدام بالنظر اليها

فیترجح بان تمایز السلوب لا یتوقف الا علی اضافتها الی ملکاتها لا علی تمایزها ایضا فلیتامل قوله واللازم علی تقدیر الخ اذ علی
هذا التقدیر کل ادراک سابق کان انتفاؤه ثابتا لسابقه فیتحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته ویبقی انتفاؤه المحض بناء علی ما تقرر
ان النفی اذا دخل علی کلام فیه تقیید یتوجه الی القید نفیا او رد علیه بان العدم المحض اذا کان موصوفه موجودا یکون عدما ثابتا
والسالبة المحصلة فی هذه الصورة تصدق معدولة وقد فرض وجود الموصوف او الکلام عند تحقق الادراک الاخیر فالاعتراف بالانتفاءات المحضة
اعتراف بالادراکات غیر کلام سیاتی قوله ولا شک انه الخ فیه ان استحالته علی تقدیر حدوث النفس مسلم واما علی تقدیر قدمها فلم لا یجوز ان یکون
مرتبة العقل الهیولانی التی هی عبارة عن خلو النفس عن جمیع الادراکات مختصة بحدوث النفس والشاهد علیه حال التصور استحالة التسلسل فی التصور
والتصدیق علی تقدیر کونهما نظریین علی حدوث النفس وایضا یمکن ان یستدل علی انتفاء تلک المرتبة راسا بان یقال بعد تمهید مقدمة وهی
انا نفرض مفهومین متناقضین مفهوم شیء حصل فی الذهن بنفسه او بوجه ذاتی او عرضی سواء کان مع آلة الملاحظة او لا ومفهوم خلافه

قوله فیترجح آه هذا الکلام مختبط اذ الاضافة الی الملکات انما توجب تمایز الاعدام لکون الملکات ممتازة واذا فرض کون الملکات
ایضا سلوبا بسیطة غیر ممتازة فکیف توجب تمایز الاعدام بل کیف یصح اضافة الاعدام الیها والمنکر مکابر مقتضی عقله ولعل المحشی
الی هذا اشار بقوله فلیتامل قال الشارح واللازم آه هذا الکلام من الشارح عجیب لانه سیصرح ان الثانی فی انتفاء انتفاء الشیء ادراک
انتفاء الشیء یکون انتفاء انتفاء الثابت للشیء ولا شک انه حینئذ لا یستلزم تحقق ذلک الشیء بل هو اعم من تحقق الشیء ومحض انتفاء لا یجوز ان
یکون فی قوة السالبة المعدولة والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسیطة والموجبة المحصلة والحاصل ان انتفاء الانتفاء الثابت یتصور علی نحوین
احدهما انتفاء الثبوت مع بقاء الانتفاء محضا والثانی انتفاؤه راسا فعند تحقق الادراک الاخیر یجوز ان ینتفی السابق بدا
قوله بناء علی ما تقرر الخ فیه انه لا کلام ههنا ولا تقیید علی انه قاعدة لفظیة لا یلتفت الی امثالها فی العلوم العقلیة علی
ان انتفاء المقید کما یتصور بانتفاء القید کذلک یتصور بانتفاء المقید راسا ویجوز ان یکون فیما نحن فیه من القسم الثانی
قوله او رد علیه آه هذا الایراد وان کان فی غایة المتانة کما سیظهر ان شاء الله لکن یرد علیه ان موضوع زوال الصور عن النفس بل الزائل
غیر موجود ویدفع بان الادراک صفة للمدرک وزوالها وان کان منسوبا بالذات الی الادراک الزائل لکنه منسوب الی محله ایضا
وهو النفس کما ان السواد الزائل عن الجسم زواله وان کان صفة له بالذات لکنه صفة للجسم ایضا فیقال انه لیس باسود والجسم
فالجسم موضوع لسلب السواد ایضا فصح ان یکون الاعتراف بتحقق الانتفاءات اعترافا بتحقق الادراکات فافهم
قوله فیه ان استحالته الخ قال الشارح فی حواشی شرح هیاکل النور ان التسلسل وان کان فی الامور الاعتباریة لکنه فی الادراک علی تقدیر
حدوث النفس محال او رد علیه بانه لا وجه لتخصیص الحکم بالاستحالة علی تقدیر حدوث النفس بل علی تقدیر قدمها ایضا محال فانهم قالوا ان العقل الهیولانی
وهو مرتبة خلو النفس عن جمیع الادراکات وجد المحشی بانه یجوز ان یکون مرتبة العقل الهیولانی مختصة بحدوث النفس فعلی تقدیر قدمها استحالته
لزوم الادراکات الغیر المتناهیة علی وجه التعاقب ثم انه یجوز ان یکون للنفس قبل تعلقها بالبدن ایضا ادراکات لم یتم علی استحالتها الدلیل بعد
قوله والشاهد علیه آه قیل لعل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء کانت ذات النفس حادثة او قدیمة فلا یختص استحالة التسلسل

ولنسم احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات فنفرضنا ان عمرا مثلا كان
في تلك المرتبة ثم حصل له اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان
فزيد حينئذ مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجهه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون عنوانا له
وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا واما مجهول مطلقا فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض
الحصول فلزم ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات اجوبة مختصة بها وهذا التقرير مما سنح لي عند المناظرة مع بعض الاصحاب

المذكور بحدوث النفس بل يتأتى على تقدير قدمها ايضا فثبت ان اجالتهم استحالة الكسب في التصور والتصديق على تقدير كونهما
نظريين على حدوث النفس ليست شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدوث النفس اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها
بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها واما لو كان لها ادراك قبل تعلقها بالبدن ايضا فيختص استحالة الكسب المذكور
بحدوث النفس فلا يتأتى على تقدير قدمها اصلا وعدم كون النفس مدركة بما سوى ذاتها وصفاتها قبل تعلقها بالبدن في
حيز الخفاء بعد فبهذا ظهر سخافة ما قيل ان استحالة الكسب المذكور لا يتأتى الا في القائلين بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ
قوله ان مرتبة العقل الهيولاني الخ فيه ما افاد استاذ الاستاذ قدس سره ان هذا الاشكال مما لا علاقة له بمرتبة العقل الهيولاني
فانه لو لم يثبت مرتبة العقل الهيولاني ولم يفرض حصول تلك المعلوم اولا توجه الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس في اي مرتبة
ذهنت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية او العرضية فلو فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في النفس فنقول
زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا له وصادقا
عليه فلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه فلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا
قوله ولهذه الشبهة الخ اعلم ان تقريرات هذه الشبهة ان كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم صادق قطعا اذ المحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما بوجه من
الوجوه مع ان الحكم في هذا القول على المجهول المطلق لان امتناع الحكم ايضا حكم من الاحكام واجيب عنه بوجوه الاول ان المحكوم عليه في هذه القضية
معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض فالحكم وسلبه باعتبارين وتفصيله ان المحكوم عليه في امثال هذه القضايا ليس نفس ذوات الموضوعات لانها
ليست بموجودة في الذهن بانفسها فطريق الحكم عليها ان تتصور مفهوما وتجعل عنوانا لتلك الذوات ليحكم عليها من حيث انطباقه عليها واتحاده
معها فالمحكوم عليه بالذات هو العنوان الذي قصد بالذات لا باعتبار انه باعتبار ذاته من حيث هي بل باعتبار اتحاده وانطباقه على تلك الذوات وهو
بالاعتبار الاول معلوم ومتحقق في نفس الامر وموصوف بصفة الحكم عليه بالاعتبار الثاني مجهول مطلق ليس بمعلوم وموصوف بامتناع الحكم عليه فمعنى المجهول
المطلق الموجود في الذهن مجهول مطلق ومعلوم معا لكن باعتبارين فلا ينافي معلوميته اتصافه بالمجهولية فانه وقت كونه موجودا في الذهن يصدق عليه
انه مجهول مطلق باعتبار معنونه وليس بمعلوم والحاصل ان المحكوم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم مفهوم المجهول المطلق اذا حكم
في الحصة على العنوان من العنوان موجود في الذهن معلوم نعم معنونه مجهول مطلق فالموضوع معلوم انما الحكم بالامتناع فباعتبار
موارده المتحققة فانها متخيلة وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة فالمجهولية المطلقة ثابتة للطبيعة باعتبار موارده المتحققة

وارد عليه اولاً ان الموصوف بالامتناع لما كان مفهومات موضوعات هذه القضايا باعتبار الاتحاد والانطباق على الافراد فينبغي ان تكون موجودة بهذا الاعتبار ولا يكفي وجود نفس المفهومات من حيث هي فان البداهة حاكمة بان المثبت له حقيقة يجب وجوده وهذا الايراد في غاية المتانة والدقة اذ المثبت له بالذات هي الافراد وثبوت شيء لشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له ولا يكفي ثبوت عنوان المثبت له فتبقى الاشكال كما كان وايضاً من الظاهر البين ان الحكم في المحصورة ليس على العنوان مطلقاً بل عليه من حيث الانطباق على الافراد ولا وجود له بهذه الحيثية وثانياً ان الطبيعة وان كانت محكومة عليها بالذات لكن الافراد ايضاً محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض ويصح كل مجهول مطلق من جميع الوجوه يمتنع عليه الحكم بالذات او بالعرض فيحكم على افراده بالعرض وثالثاً انه من المعلوم بالضرورة ان استدعاء ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت انما هو للثبوت النفس الامري لا للحكاية بالثبوت والحكم به على شيء واتصاف الطبيعة باي اعتبار كان بالمجهولية ليس الا بواسطة اتصاف افرادها به في نفس الامر اما واسطة في الثبوت او واسطة في العروض فلا بد ان يكون افراد هذا المفهوم متصفة بالمجهولية اولاً وبالذات ثم يتصف الطبيعة من حيث الاتحاد معها ثانياً وبالعرض وما كان الاشكال بامثال هذه القضايا الا ان صدقها محصورات يستلزم ثبوت المجهولية المطلقة اولاً وبالذات لافراد موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات او لم تكن ومحصل ما قيل ان الافراد لها اعتباران الاول اعتبار نفسها والثاني اعتبار وجودها بوجود الطبيعة بالعرض وهي من حيث وجودها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجهولة مطلقة بنفسها ويكفي لصدق القضية بهذا الوجود العرضي ففيه انه يكفي على هذا ان يقال لا بد لصدق الموجبة من وجود المثبت له بالذات والمثبت له بالذات هي الافراد وهي موجودة بوجود الطبيعة بالعرض فيصدق الموجبة فيكون القول بان المحكوم عليه بالذات هي الطبيعة لغواً لا طائل تحته على انك قد عرفت ما فيه **الثاني** ان هذه القضية وان كانت موجبة لكنها لا تقتضي الا تصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السوالب وهذا الحكم محض لا ان الربط الايجابي مطلقاً يقتضي وجود الموضوع وهذا ظاهر جداً **الثالث** ان هذه القضية غير بتية وحاصلها ان ما هو متصور معلوم لو صدق عليه مفهوم المجهول المطلق لامتنع عليه الحكم وهذا الجواب قد ارتضاه صاحب الافق المبين ولا يخفى على المتامل ان حاصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بتية مع انه لا وجود للموضوع فجعلها غير بتية كانه تسليم للايراد **الرابع** ان هذه القضية وان كانت موجبة بحسب الحكاية لكنها سالبة بحسب المحكي عنه لانها حاكية عن بطلان موارد التحقق فلا تقتضي الا ثبوت العنوان في الذهن ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المثبت له اذ لا مثبت له هناك في نفس الامر **والحق** انه لا معنى لكون القضية موجبة بحسب الحكاية وسالبة بحسب المحكي عنه اصلاً لان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفاً بالمحمول ولذا تستدعي صدقها وجود الموضوع والقضية السالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجوده فكل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات المجهول المطلق بحيث تكون متصفة بامتناع الحكم فان كان للمجهول المطلق وجود بحيث يصح انتزاع امتناع الحكم عنه حال كونه موجوداً صدقت القضية الموجبة والا كذبت وان كانت سالبة كانت حاكية عن سلب محض فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع فكيف يكون كونها سالبة بحسب المحكي عنه على تقدير كونها موجبة بحسب الحكاية

ومنها ان انعقاد هذه القضية اعني قولنا كل مجهول مطلق ممتنع عليه الحكم غير متصور اذ المحصورة لابد فيها من ان يكون العنوان
مرآة لملاحظة الافراد وحين جعل العنوان مرآة تصير الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم واجيب عنه بان القدر الضروري
صدق العنوان بالفعل او بالامكان وجعله مرآة لملاحظة الافراد حال الحكم وهذه القضية مشروطة عامة او عرفية عامة حاصلها
ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل او بالامكان يمتنع عليه الحكم بالضرورة بشرط كونه مجهولا مطلقا او دائما ما دام كونه مجهولا مطلقا
واورد عليه بانه لا يقلع عرق التغليط اذ لو قرر الشبهة بان قولنا كل مجهول مطلق دائما ممتنع عليه الحكم دائما وكل مجهول
مطلق من كل احد ممتنع عليه الحكم مطلقا منهم فلا يتمشى هذا الجواب لعدم صدق العنوان لا بالفعل ولا بالامكان **قال** المصنف
شرح المطالع هذا التقرير رافع لجميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان المجهول المطلق
دائما معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض فتح وجهه السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشيه بانا اذا قلنا كل مجهول مطلق دائما
يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل بمفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة لملاحظتها على وجه كلي اجمالي
فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا وتلك الافراد هي ذات المجهول المطلق دائما فوجب ان يكون ذاته معلومة باعتبار اتصافه بصفة
المجهولية المذكورة وهذا امر معلوم واذا كان ذاته معلوما باعتبار لم يكن مجهولا مطلقا ودائما في نفس الامر بل بحسب فرض العقل
حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية
المطلقة الدائمة **فان قلت** فاذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وامتناعه مع ان المعلومية تقتضي
صحة الحكم واثباته **قلت** هي وان كانت معلومة لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بصفة المعلومية بل بصفة المجهولية قال في الخبيصي
ان مفهوم المجهول المطلق دائما كلي وللعقل ان يجعله ملحوظا بالذات او يجعله مرآة لملاحظة الجزئيات كما في سائر المفهومات الكلية
واذا جعله مرآة لاحظها من حيث اتصافها بهذا المفهوم الذي هو منشأ امتناع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الامتناع لها معلومية
مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومية بل يحتاج في كونها
ملحوظة من هذه الحيثية الى ملاحظة ثانية مرتبة على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذلك اي باعتبار معلوميتها حكم بصحة
الحكم لا بامتناعه والحاصل ان الحكم على الافراد وقد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعا فلم تكن
مجهولة مطلقا بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار وسلب الحكم عنها
باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمجهولية ولا يخفى على المنصف انه لو جعل هذه القضية بتية يرجع حاصلها الى ان
ما هو مجهول مطلق في الواقع يمتنع عليه الحكم فلابد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يكفي في القضية الموجبة الصادقة
صدق العنوان بحسب الفرض وبالجملة الحكم في هذه القضية بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي غير كاف
اذ من البين ان الغرض ان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم في نفس الامر لا انه يمتنع عليه بحسب الفرض الا الامر مجهولا
مطلقا وايضا على تقدير جعل المفهوم مرآة لملاحظة الافراد تصير الافراد معلومة فلم يبق الافراد افرادا لهذا المفهوم فتأمل

وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يأت احد بما يستند به في احق ما به تسمى بالجذر الاصم قوله او زوال الشيء الى آخره اقول يمكن
الاعاظم انه ثم ان اراد به مطلق انتفاء الشيء بعد سبقه التحقق او العدم السابق كما في الحوادث فمسلم ان الجواب انتفاؤه بعد الادراك لكن
الادراك لو كان انتفاءً لا يجب ان يكون مسماه عدما وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض
الحادث زواله اي عدما لاحقا لانتفاء السابق عليه هو انتفاء له ويكون كذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا

قوله فلم يأت الخ. قال في الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان
الطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام وغير ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت انت تعلم ان هذا المنع فيه شيء
اذ حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة ممكن عقلا ولا يلزم المحال من فرض الممكن اصلا فلا يلزم الاستحالة الا من
وجوده في مرتبة العقل الهيولاني لا حصول الخ المفهوم اولا في النفس مع انه لو سلم ان حصول مفهوم المجهول المطلق محال عقلا في ابتداء الفطرة
فلا يندفع به الاشكال ايضا كما عرفت قوله بعضهم اجابوا بان الشيء انما يصير معلوما بحصول وجه منه لم يكن ذلك الوجه منافيا للمعلومية
اذ ما يكون منافيا للمعلومية كيف يكون مبدأ للانكشاف فيختار ان يحصل مثلا المجهول مطلقا مفهوم المجهول المطلق صادق عليه وجه من وجوهه لكن لا يلزم
من حصول هذا الوجه في النفس انكشاف ذلك الشيء لكونه منافيا للمعلومية وربما سميناه ما يكون حاصلا بنفسه او بوجه من وجوهه
معلوما ونقيضه مجهولا مطلقا ولا شك في تنافي المفهومين بل يلزم اجتماعهما بالبيان المذكور ايضا القول بكون مفهوم المجهول المطلق
وجها للشيء منافيا للمعلومية قول بالمتنافيين والحق في الجواب ما قال بعض المحققين قدس سره محصله انه ان اريد بالمجهول المطلق الذي
فرض حصول مفهومه المجهول المطلق في وقت من الاوقات فلا استحالة لان المعلومية انما لزمت بهذا الوجه حين حصوله في العقل ولا نسلم
ان حين صدقه وزمان حصوله واحد بل يجوز ان يكون زمانه سابقا عليه وان اريد به المجهول المطلق دائما فلا نسلم صدقه اصلا اذ لا يصدق
على شيء انه مجهول مطلق دائما بمعنى انه لا يمكن تعلق العلم به بوجه ما في زمان ما ضرورة ان كل شيء يتعلق به العلم ولو بوجه في زمان ما وان اريد به المجهول
المطلق في زمان حصوله فهو ايضا عنوان بلا معنون الخ وقت حصول المجهول المطلق المقيد بزمان حصوله يحصل مطلق المجهول المطلق ايضا ضرورة تحقق
حصول المقيد بدون حصول المطلق والمجهول المطلق الاعم وجه لكل شيء اذ كل شيء يصدق عليه انه مجهول في مرتبة العقل الهيولاني مثلا
فعند حصول هذا المفهوم يكون الاشياء كلها معلومة فلا يصدق المقيد على شيء فلا يكون شيء فلا يكون شيء معلوما بهذا الوجه فلا يلزم الاستحالة

قوله افاد بعض الاعاظم الخ حاصل ما افاد بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم كونه عدما
لاحقا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك اللاحق زوال للادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا للاحق
معدوم له وظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء قبل طريان العدم عليه فلا يلزم تعاقب الادراكات الغير المتناهية
اصلا فان حصل الزوال بالعدم اللاحق فاللزوم تام لكن ح لا يتم التقريب اذ يبقى احتمال كون الادراك عدما سابقا لما هو زوال له
وبالجملة ان اريد بزوال الشيء مطلق الانتفاء فالحصر ح ممنوع اذ يجوز ان يكون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق وان يكون كل من السابق
عدما سابقا فلا يلزم تعاقب ادراكات غير متناهية وان اريد به العدم اللاحق فلا يتم التقريب بعدم بطلان كون الادراك عدما سابقا لما هو معدوم له

كما في عدم عدم قديم وبالجملة لا يلزم تعاقب الانتفاءات تحقيقا للعدم لزوم تحقق الزائل حينئذ قبل تحقق الزوال بخصوص الدليل يجب عليه تمام التقريب لانه حينئذ يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابقا عليه ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاولى للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك الذي كان انتفاء ادراك آخر فالادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين ثم يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين وهكذا يستلزم كل ثالث الاول فبطل كلية الرأي في لزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت الى المنفي وبالعكس كما لا يخفى على النهاية فافهم

منها انه يجب لما اولا فلما افاده بعض المحققين قدس سره ان كون الادراك عدما سابقا يجب ان لا يمر على النفس زمان تكون فاقدة للادراك وثبوت العقل الهيولاني يشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراكات الغير المتناهية ايضا مبنية على ثبوت العقل الهيولاني او على حدوث النفس واما ثانيا فلانه يستلزم اجتماع النقيضين اذا فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا فيتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدام الادراكات السابقة على تلك الادراكات وتلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة وربما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعدام السابقة للادراكات الثابتة للنفس بعد تهيؤ النفس واستعدادها التام للانكشاف فالعلم حقيقة هو العدم السابق للادراك المتخصص بالنفس المخصوص بالتخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الادراك زوالا للادراك يجوز عند العقل هذا الاحتمال ايضا فلو اختص العدم بالعدم الطاري يبطل حصر الاحتمالات في الدليل فلا بد من تعميم العدم بالطاري والسابق بالصفة المذكورة ثم لا يلزم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب فلا يخفى ما فيه اذ النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذي فرض كونه علما ومنشأ للانكشاف لا معنى لكونها غير مستعدة للانكشاف قوله كما في عدم عدم آه قيل العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم مضاف اليه المراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فيكون هذا مثالا لا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق والحق انه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا لزم ارتفاع النقيضين لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق كما لا يخفى قوله وانتفاء انتفاء الشيء الخ ان اريد بالتحقق في قوله انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجود فالاستلزام مسلم فيما اذا كان الشيء الذي اضيف اليه انتفاء الانتفاء وجوديا ضرورة ان انتفاء عدم يستلزم وجوده واما اذا كان عدميا ونحن فيه كذلك فممنوع وان اريد به بقاء ذلك الشيء الذي اضيف اليه انتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان وجوديا او عدميا فلم يلزم من تحققه وجوده فلم يترتب عليه قوله فيتحقق الادراك المنتفي آه الا ان يقال ان الادراكات الادراكات لما كانت عدمية عند البعض آخر منه ولم يتبين آه الى ادراك وجودي لا محالة فيكون هذا الادراك الوجودي بعد وجوده حصل للنفس ادراك هو انتفاء انتفاء ذلك الادراك وجودي

قوله في الحاشية وههنا كلام آخر نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل بحسب الاضافة
الى امر خارج عن ماهيته وهي الزمان فاذن يستلزم اختلافه امكانا ووجوبا وامتناعا فلم جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء
ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة ولم يجز انقلاب احدى المواد الثلثة
الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب عناد الحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة
لذواتها حال كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب تبارك وتعالى اذا افرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق ان زيدا معدوم ثانيا
لا معدوم ثالثا ليس للمعدوم ههنا ثلثة اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم فههنا عدم العدم عدم فلزم اعادة

عدمه ان انتفاء انتفاء الشيء عين وجوده وههنا النفي يستلزم وجوده وهو متعقب بانتفاء المضاف اليه هذا الانتفاء هو نفي
ذلك الشيء وكذا يعود ذلك الوجودي عند حصول كل ادراك هو انتفاء لاحق لمراتب شفع وعوده محال لاستحالة عود وجوده الذي
قد كان فان الوجود يتعين بتعين الزمان ومن المحال عوده وبهذا ظهر ان ما قال بعض المحققين قدس سره
ان عود الادراك السابق بعد انتفائه ليس اعادة المعدوم لان الادراك السابق عدم والمستحيل انما هو اعادة المعدوم الذي
كان موجودا قبل وجوده اما اعادة العدم فمتحققة لان العدم السابق ينتفي بطروّ الوجود ثم بانتفائه يعود العدم وتصيير
عدم الاحقا وان كان حقا كما ستعرف لكنه غير وارد على كلام المحقق الدواني كما لا يخفى ++

قوله نوقض الخ هذا استدلال على جواز اعادة المعدوم اورده صاحب المواقف حيث قال لو امتنع وجود المعدوم الثاني لذاته
او لازمه الاول لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع لك
كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او
لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته
ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ذاته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب
تلك الاضافة فاذن يستلزم امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور
المستندة الى ماهياتها ولو جوزنا كون شيء واحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود
في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني
امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان
اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون في ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه مخالفة
لبداهة العقل لحكمه بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر ولان فيما
الذات من حيث هي هي لم يتصور تخلفه عنها وللحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة

فلا حاجة لها الى صانع يجدد فيها بل نفس اصالتها كافية في صدقها وعليه يبتنى اثبات الصانع هذا كلامه وتعقب عليه العلامة التجريد
في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا والامكان عن عدم
الاقتضاء بهما مطلقين فلا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا
في زمان آخر او بالعكس او يكون ممكنا في زمان ثم يصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه لامتناع تخلف الاثر
لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضيه ذات الواجب بل المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا
بالعدم فان هذا الوجود ممتنع اتصاف ذات الباري تعالى به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا فلا ينقلب
عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضاء الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير وتبدل فلا انقلاب وكذلك العدم قد يقيد
بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاء العدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به
لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد ما لم يتغير فانهم قالوا
ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا ان امكانه ازلي اي امكانه ثابت في الازل كان الازل
ظرفا للامكان فيلزم ان يكون في ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه دوام الامكان
لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون شيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا بل ممتنعا ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك
من قبيل الممتنعات بل من الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وبعد تمهيد هذا فنقول المعدوم ليس وجوده مطلقا على اي
وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد لا يمتنع اتصافها
بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظائره على ما تقدم فالقائل بامتناع اعادة
المعدوم لا يجوز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة حتى يرد عليه ما قال بقوله لو جاز
ان الشيء الواحد الخ بل انما يقول ان الوجود المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج ومتحدان بالذات وفي الحقيقة
فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا نسلم انه لا
لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الآخر **قال المحقق الدواني** في الحواشي القديمة مقصود صاحب المواقف
انه لو جاز ان يكون الشيء بعدما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده
واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني لجاز ان يكون الحادث ممتنع
الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في الماهية الى قوله
ولو جوزنا الخ وكان حق العبارة ان يقول ان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات لوجدانها وقوله ولو جوزنا الخ

جواز الاعتذار بتغايرهما باختلاف الزمانين او تخصيص استحالتها في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لما لم يجوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان الادراك عدم ثابت فيعود الثبوت غير سديد لان الحكماء اجمعوا على استحالة الاعادة وحججها منها ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم عين الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول وترتب في التغاير الزماني كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه عند عود جميع عوارضه

معناه انه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده في زمان عدمه وجها وجوده في زمان وجوده لاختلاف الزمانين
وفيه ان الاشياء المتوافقة في الماهية اذا كانت مختلفة الخصوصيات سواء كانت حقيقية او اضافية يجوز ان يقتضي الذات
الواحدة بعضها دون بعض نعم لا يمكن ان يقتضي بعض تلك الاشياء لذاته امرا دون الآخر الا بخصوصه فلا وكذا لا يمكن ان
يقتضي شيء بعضها لذاته دون بعض آخر واما اذا اقتضاه لخصوصيته فلا ومراد شارح التجريد هو هذا ولا يندفع بما ذكره المحقق تامل
قوله والاعتذار الخ يعني لو اعتذر عن النقض الثاني بان العدم الطاري المستفاد من كلمة معدوم غير السابق المستفاد من كلمة
ليس لاختلاف الزمانين فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه يقال مثله في اعادة الادراك السابق فان ذلك الادراك كان عبارة عن العدم
والانارة فاذا اعيد حين طرء بان الادراك اللاحق لا يكون المعاد هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما والحق ان اعادة المعدوم محال في
صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم دون الموجود وهذا ليس بمحال لان العدم السابق يرتفع بلحوق الوجود ثم يعود وبعد ارتفاعه يصير عدما
لاحقا فعود الادراك السابق بعد انتفائه ليس اعادة المعدوم والحاصل ان اعادة العدم ليس بمنكر ضرورة انه واقع في العدم اللاحق
للحوادث والادراك عدم وانتفاء فلا استحالة في عوده الا انك قد عرفت ان كلام المحقق الدواني مبني على ما قال اولا من ان انتهاء
ادراك وجودي ومع ذلك يلزم عود الوجودي الاول وهو ما قيل ان الذي يختلج في الاعدام المعدومة بان نحو ما عدم شيء بان يوجد ثم يعود العدم ثم يزول
وجوده اما عود العدم مرارا كثيرة فلا يجوز اذ لو جاز يصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده وهو محال لان انتفاء العدم اللاحق لا يكون الا بالوجود
فقد لزم عود المعدوم موجودا وههنا يلزم العود مرارا كثيرة فيلزم الاستحالة ففيه ما قال بعض المحققين قدس سره ان هذا انما يتم فيما اذا كان الاعدام
اعدام الوجودات واما اذا كان كل عدم عدما للعدم فلا استحالة فيه اذ لا يلزم عود المعدوم موجودا الا ان يقال عدم العدم في كل مرتبة يلازم الوجود فافهم
قوله والجواب آه هذا الجواب ليس بشيء لا لما زعم المحشي ان الدلائل الدالة على استحالة اعادة المعدوم كما تدل على استحالة الوجود
المعدوم كذلك تدل على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا لانك ستعرف عن قريب ان وجه الاستحالة غير مشترك بل لانه لا استحالة في
عود الشيء الثابت كما لا استحالة في عود العدم المحض لان العدم الثابت ليس ثابتا في نفسه انما الذات المسلوب عنه لم تقارنه الشيء المسلوب ثم قارنه
ثم بطلت المقارنة فحكم ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تمييز بين العدمين
في نفسهما فلا استحالة في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه فافهم كذا افاد بعض المحققين قدس سره
قوله منها ان تخلل العدم آه تقرير الدليل انه لو اعيد المعدوم بعينه يلزم ان يتخلل العدم بين ذاته الواحدة لان الشيء اذا كانت
محفوظة في حال الوجود دون العدم فلو وجد الشيء في الزمان الاول كان ذاته فيه فاذا عدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ولم يتقرر فيه

ثم اذا فرض في الثالث كان ذاته بعينها فيه فيلزم تخلل العدم بين ذاته الواحدة وكذلك بين وجوديها الخصوصين اللذين هما
وجود واحد بعينه لان الذات الواحدة بعينها فعلى تقدير جواز الاعادة كان الآن سابقا على عدمه هو بعينه مسبوق بذلك العدم
فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان مع ذلك معنى الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات ح ايضا يلزم ان يكون عدمه
مسبوقا وسابقا بالقياس الى شيء واحد بعينه هو وجوده سبقا زمانيا بكذا اقرر المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد واعترض
عليه بوجوه الاول انه لا معنى لتخلل العدم هنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف
في زمان ثالث فالتخلل انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وهذا ما اشار اليه المحشي بقوله ورد الخ **قال المحقق**
الدواني رح تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون في ذلك الشيء
سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به لا يمكن ان يقال انما يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه لان اختلاف الوجود
يستلزم اختلاف الذات بداهة اذ الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان
غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة عوارض الذات التي يجوز تبدلها واختلافها مع بقاء وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود وعلى تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة **الثاني** انه لم لا يجوز التميز
بين الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه
قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني لو كان وحدة الشخص بعوارض مخصوصة لازمة له ما دام ذاته لاستقام ان يقال المعاد والمبتدأ
شخص واحد لاشتراكهما في هذه العوارض المشخصة ومتمايزان بعارض غير مشخص لكنه ليس كذلك **اما اولا** فلان تلك العوارض اعراض
حالة في الشخص والعرض يتشخص بمحله كما بين في موضعه لان تشخص محل العرض الخ **واما ثانيا** فلان العوارض يجوز تبدلها مثلا قد يتبدل
وضعه وكيفه وملكه ومتاه واينه واضافته وفعله وانفعاله والحال انه هو فظهر ان زيدا في كل نشأة شخص واحد معروض بعوارض لا توجد
جميعها في شخص آخر ولو بقي ذاته كان ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم تتبدل **وتعقب عليه المحقق** رح بان هذا لا يحسم مادة الشبهة
اذ للسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التميز بالعوارض مع بقاء الشخص بحاله كما ان زيدا واحد بالشخص مع تمايزه بحسب القيام
عن نفسه بحسب القعود وبحسب الطفولية عنه بحسب الشيخوخة فالجواب الذي ذكره بالحقيقة مواخذة على لفظ العوارض المشخصة الواقعة في
سند المنع لو بدل السائل ذلك اللفظ بلفظ المشخص او التشخص لا يتوجه ما ذكره **الثالث** انه لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء الشيء من الاشخاص
زمانا والا يلزم تخلل الزمانين بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء **واجاب عنه المحقق** الدواني بان الذات مستمرة في زمان البقاء
فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق
بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين انما هو بواسطة لا نفس الذات من حيث هي لانها
مستمرة في ذاته **واورد عليه** بانه على تقدير الاعادة لا يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة بل مجازا اذ التقدم عرض اولا للزمان ثم عرض
لغيره بواسطته **واجيب عنه** بان تقدم الشيء على نفسه محال مطلقا سواء كان حقيقيا كتقدم الاب على نفسه او مجازيا كتقدم زيد على نفسه

وهو محال فنقول بان اللازم للاعادة بعينها اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان الشيء يدرك الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي كيف وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له لئن كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فتنبهت وعاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ❊

وفي صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه مهملا لانه كما كان موجودا في طرفي الزمان موجود في وسطه ايضا فلا يلزم تقدم الذات على الذات بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني لان شيئا من الموهومين غير موجود في الزمان الذي بينهما وفيه انه لا يلزم على تقدير الاعادة الا كون الواحد باعتبار وقوعه في الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه في الزمان اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متقدم ومتاخر وهذا محال قطعا يقال لا نقول ان له وجودين متقدم ومتاخر حتى يحكم باستحالته بل نقول ان وجوده الواحد له مرتبتان متقدمة ومتاخرة كما تعلم ان وجوده الواحد له زمانان متقدم ومتاخر من غير فرق والحاصل ان التفرقة بين صورة الاستمرار وبين صورة تخلل العدم عسير فتامل

قوله وهو محال وجه الاستحالة انه لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد لانه لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول فيلزم تقدم الشيء على نفسه بالزمان هو كتقدمه على نفسه بالذات وايضا يلزم الجمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وايضا لا يبقى الامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري وبعضهم يلزم التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض الا لم يكن اعادته بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته كما ذكر ويلزم التسلسل فافهم

قوله والوقت ليس منها الخ قال المحقق الدواني رحمه الله لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود الشيء بوحدته الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق التشخص اعني ان الحدوث مدخلا في تشخصه وما بعده من الزمان في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم بهذه الشناعة ولعله ظاهر انه لم يرد ان الزمان المتصل المستمر من آن حدوثه الى آخر زمان البقاء له دخل في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر المستمر لم يوجد في شيء من آنات زمان وجوده مع انه يدرك ان كل آن يغير شيء بل اراد ان الاتصال المشترك بين تلك الازمنة وبين الآنات المفروضة فيها له مدخل في تشخصه بشرط الاتصال ونقيضه العدم

قوله كيف وقد حكي الخ قال المحقق الدواني رايت في الاسولة التي سأل لها بهمنيار عن الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات

قوله فتنبه وعاد الخ قيل للتلميذ ان يقول انا ما باحثك لانك تقول في هذا الوقت ايضا ما كنت تقول اولا وانا اقول ايضا ما كنت اقول اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول وحده الوقت

ومنها انا فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وح لا تميز المعاد عن المستانف فيلزم الاثنينية بدون الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة العدم المعدوم ... على استحالة اعادة الوجود المعدوم بادنى تغير فتامل قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس ادراك كان مع الالتفات السابقة ثم انمحى عنها فهذا الاستغفار ايضا يكون ادراكا لا يكون استغفارا محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة

لما ذهب اليه الصوفية من تجدد الامثال ورده الشارح في حواشي شرح هياكل النور بان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي وهو البين ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما صار كليين ثم بين قول الصوفية قدس اسرارهم وبين قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير مشخصة من حيث هي صفات تابعة وغير مستقلة ولا يخفى ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها كما يقول الصوفية قدس

قوله ومنها انا فرضنا الخ قيل لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ثم يلزم عدم التميز وبالجملة لا تعلق لهذا البحث من اعادة المعدوم واجاب الصدر الشيرازي في حواشي الٰهيات الشفاء بان فرض المثلين من جميع الوجوه حيث ما كان وان كان منافيا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة وبيانه عليه انا لا نسلم انه عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين المثلين المفروضين اي المثلين من جميع الوجوه تحقق الامتياز الواقعي لجواز ان لا يكون على تقدير فرض مثلين كذلك بينهما فرق وان فرض احدهما معادا والآخر مستانفا مع فرضهما على النحو المذكور تحقق الامتياز وعدم الامتياز بينهما انما لزم من فرض المثلية على النحو المذكور لانه محال قطعا او من فرض الاعادة لانها ممتنعة الا انه لا يجوز وضع الاعادة

قوله ودفع بانا نمنع الخ محصله ان عدم التميز بين المعاد والمستانف في نفس الامر غير لازم بل يجوز ان يتمايزا بالهوية كيف ولو لم يتمايزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع قال الصدر الشيرازي في حواشي الالٰهيات للشفاء ان التميز بين الشيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف في الماهية او في العوارض الشخصية فاذا لم يكن التخالف في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين اصلا بحسب نفس الامر وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم التمايز بينهما مع ان احدهما معاد والآخر مستانف وفيه انه ان كان المراد بالعوارض الشخصية ما يشمل التشخص فمسلم ان التميز بين الشيئين في نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في الماهية او في العوارض الشخصية لكن ح كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثله في الماهية وجميع العوارض الشخصية اذ هو فرض امر محال وهو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون بينه وبينه امتياز اصلا في التشخص فالمحال اللازم على هذا انما لزم من فرض هذا المحال لا من فرض الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتفاع الامتياز في الواقع فافهم

قوله فهذه الدلائل الخ انت تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تمامها ليست بقاضية على استحالة عود العدم المعدوم اصلا لان العدم مبنا على انتفاء الذات وليست الا عدم اشياء متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان تخلل الوجود بين الشيئين او هو محال لانه لا بد لهما من الطرفين فيكون العدم بعد الوجود

وانتفاء هذا الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء انتفاء البسيط وبانتفاء الثبوت فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا نم ان انتفاء انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الثاني وان تختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع ههنا النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي قوة نقيضيهما فنزاح بان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما وحكما حتى ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس سوى الادراك الاخير ههنا دون الثاني فلا نسلم التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في قوتهما ومن ادعى فعليه البيان وهذا ما حصل لي في هذا الباب والله اعلم بالصواب ع للناس فيما يعشقون مذاهب قوله الا ما هو زائد فان كان العكس ايضا فمتساويا والا فالسابق زائد قوله يدل بحسب ظاهره على ان اللاحق زائد على السابق وهو بحسب الظاهر لا يلائم التقريب هذا ايضا ان كان لا يتصور تعدد يكون كل ادراك انتفاء للادراك السابق

غير العدم قبله فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ لا يبقى التميز بين ذات معاد وعدم سابق اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتاخر حتى يطلب الامر المشترك بينهما نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لبعض الذوات للزمان ثم مقارنة الوجود لبعضها ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق تخيل الوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب تميز ما بين العدم المعاد وبين العدم السابق وهذا بخلاف الوجود المعدوم لان الموجود اذا انتفى تنتفي ذاته راسا ثم لو عاد وتحقق فانه يابى العقل ان يحكم ان هذا هو الموجود اولا اذ ليس بينهما امر مشترك مستمر من وجوده الاول الى هذا الوجود ويلزم ان لا يبقى فرق بين الموجود المبتدأ وهذا المعاد لان كل واحد منهما وجد بعدما لم يكن شيئا اصلا كذا افاد بعض المحققين قدس سره

قوله وانتفاء هذا الانتفاء الخ فيه نظر ظاهر لان الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء كما انه انتفاء ثابت لكونه ادراكا كذلك الانتفاء الاول ايضا انتفاء ثابت لكونه ادراكا ايضا فح يكون انتفاء انتفاء الشيء بمعنى الانتفاء الثابت للانتفاء الثابت للشيء فلا نسلم انه في قوة السالبة المعدولة حتى يكون اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة بل هو في قوة الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت ولا شك انها ملازمة للموجبة المحصلة اذ لو لم يصدق محمول الموجبة المحصلة ولا انتفاؤه الثابت على موضوع الموجبة التي محمولها سلب السلب الثابت يلزم ارتفاع النقيضين عن موضوع موجود

قوله فمع وجود الموضوع الخ يعني انه مع وجود الموضوع يجوز ان يصدق احدهما يعني السالبة البسيطة دون الموجبة المعدولة لجواز ان يكون لصدق الموجبة المعدولة مانع كفرض انعدام سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير وانت تعلم ان المانع من صدق الموجبة المعدولة ليس الا عدم الموضوع واذا فرض الموضوع موجودا فلم يبق من حمل السلب مانع فيصدق الموجبة المعدولة قطعا وفرض انعدام سائر الادراكات عن النفس الا الادراك الاخير على تقدير كون الادراك انتفاء من قبيل فرض النقيضين قوله فلا نسلم التلازم آه هذا المنع مكابرة محضة اذ عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تستدعي وجود الموضوع والسالبة قد تصدق بانتفائه ايضا فتجويز صدق احدهما دون الآخر على تقدير وجود الموضوع مصادم للبداهة والحاصل

كانه اراد ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما بمعنى ما مر اليه الايماء هو ان يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على
تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى الذي قصد فتامل **قوله وايضا**
يلزم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكره صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لا انه دليل تام
في نفسه كما يدل عليه توجيهه لكلما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ورعي تحت سبق تلك
على هذه اما على الجميع او على سبيل التعاقب لا على التعيين مبنا لزوم اجتماع النقيضين على الاول **قوله ثم لم يرد الخ** يعني لما كان مقصود صاحب المطارحات
اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين هو الخلف او تحقق امور غير متناهية احتاج الى ترديد الشيء الزائل ثم الزم
ابطاله باستلزامه للاخير وهو حاصل بدون الترديد فالترديد مستغنى عنه

ان منع التلازم بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما اعني العدم الثابت والعدم المحض وكذا بين نقيضيهما وبين ما في قوة
نقيضيهما بجواز انتفاء الشيء وتحققه عند عدم الموضوع كما قال بعض المحققين قدس سره خروج عن الفطرة الانسانية فتامل **قال الشارح**
ملا لا ما بازائه الخ **قيل** هذا لا يدل على عدم زيادة الادراكات اللاحقة على الادراكات السابقة بل يجوز ان يكون اللواحق ازيد من السوابق
بان يكون السوابق متعاقبة واللواحق مجتمعة ويجاب بان اجتماع اللواحق لا يتصور الا باجتماع السوابق لان السوابق ان كانت موجودة فيثبت اجتماعها
وان لم تكن موجودة تحقق ارتفاعاتها والا لزم ارتفاع النقيضين فبعد تحقق ارتفاعاتها لزم تحقق الادراكات قبل ما فرضت متحققة فافهم
قوله كانه اراد الخ فيه انه لو كان المراد ما ذكره المحشي لكان يكفي للشارح ان يقول لو كان كل ادراك زوالا للسابقة لم يحصل ملكة
على الوجه المذكور مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه مع ان قوله مع ان تزايد العلوم بصيغة الجمع يابى عن هذه الارادة
وقال بعض المحققين قدس سره ان المراد زيادة العلوم الموجودة في سن الكهولة وهذا ضروري يعرف بالوجدان لو كان الادراك زوالا للادراك
السابق لما كانت العلوم الموجودة في سن الكهولة مثلا زائدة على السابقة ويرد عليه ان ظاهر كلام الشارح آب عن هذا التوجيه ايضا اذ لو كان
مقصوده ذلك كان يكفيه ان يقول كل ادراك لاحق لا يحصل الا بعد زوال السابق فلا يجتمع في زمان واحد للنفس ادراكات كثيرة مع
ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه الا ان **يقال** لا مر في العبارة بعد وضوح المراد بين كذا افاد استاذ الاستاذ قدس سره
قوله فلا يرد الخ محصل الايراد ان لزوم اجتماع النقيضين ممنوع اذ لا يلزم من كون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق
تقدم تحقق جميع الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على سبيل الجمع بل انما يلزم منه تقدم تحقق تلك الادراكات
على هذه الادراكات اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين فلا يلزم اجتماع النقيضين لجواز التعاقب في الادراكات
فوقت تحقق الادراكات غير وقت انتفائها فيجوز ان يكون الامر الزائل قبل تحقق الادراك الزائل متحققا وبعده منتفيا فلا يلزم
الاجتماع في وقت واحد وجه **الدفع** بما ذكره المحشي ان ليس غرض الشارح ان المقدمة التي ذكرها صاحب المطارحات في الشق الثاني
يعني قوله فللنفس قوة ادراكات الخ دليل تام في نفسه على تقدير كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه بل مقصوده انه على تقدير صحة المقدمة
التي مهدها صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ابطال كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه كما يدل عليه

قوله لا زوال في آن واحد والا بطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه كما مر قوله وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين معا يستلزم اجتماع الالتفاتين نحو المعلومين في آن واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه لا تعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين في آن ثاني زمان اجتمع الالتفاتان اليهما قبلهما في آن واحد واما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في آن واحد بالتفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال الكمال الا للعلم بذلك من زوال آخر والا لاستوى حال العلم وما قبله وقد بطل ما سبق المجامعة بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا ثم معدوما وهل هذا الا اعادة المعدوم فيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل لو تعدد ليس الا زوال واحد لغا المقدمة الممهدة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر ثم هذا كله على تقدير اخذ التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما اذا الغا صلة كما في بعض النسخ واختاره بعض الافاضل ايضا

قوله كما ذكر في الشق الثاني واما منع تلك المقدمة فخارج عن مقصود الشارح لانه المنع الذي يورده الشارح نفسه على تلك المقدمة

قال الشارح وذلك لان الزائل آه اعلم انه لو فرض تعلق الزوالين بالزائل الواحد فلا يخلو اما ان يجتمعا او يتعاقبا لا سبيل الى الاول لان الزوال معنى مصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده اذ المنسوب اليه واحد فالمنسوب ايضا كذلك ولا سبيل الى الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو زائل بالزوال الاول فهو غير معقول او يتعلق به بعد تحققه ثانيا فيلزم عود المعدوم

قوله والا بطل الحصر الخ انت تعلم ان زوال الشيء عبارة عن رفعه الخاص اعني رفع الشيء بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة في تعدد الرفع الخاص لشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل الواحد عدم بقاء الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان منافيا له والا لكان للشيء الواحد نقيضان فافهم

قوله قبلية الخ اي قبلية ذاتية مجامعة مع المعية الزمانية قوله وفيه ان الثابت الخ اقول فيه ان المحقق الدواني وغيره من المحققين قد صرحوا ان اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى امر واحد ذاتا واعتبارا او امرين في زمان واحد او آن واحد ممتنع فما لم يزل التفات لا يتحقق التفات آخر فاجتماع الالتفاتين من نفس واحدة في آن واحد الى شيئين محال عندهم مطلقا سواء كان حدوثا او بقاء

قوله واما اذا الغا صلة الخ هذا هو الظاهر تقرير الدليل على هذه النسخة بعد ما مهد انه لو كان الزائل في الادراكين واحدا فلا بد في تعلق الزوال من التعاقب والا لزم حدوث العلمين في آن واحد فلزم التفات النفس الى شيئين في آن واحد فالزوال الثاني ان تعلق به بعد تحققه ثانيا يلزم اعادة المعدوم وان تعلق به وهو زائل بالزوال الاول يلزم كونه زائلا بزوالين في آن واحد والا يلزم استواء حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن حاصلا حين العلم الاول وما زاد حين العلم الثاني شيء لاتحاد الزائل والزوال والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اورده المص بقوله والا لكان العلم الخ انه يلزم على تقرير المص رح اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين على هذا التقرير يلزم توجه النفس الى شيئين او لا استحالتين المذكورتين كذا افاد بعض المحققين قدس سره وبهذا ظهر الغرض التعليلية

فسخيف عند ذي مسكة قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية من ان القوم ولن تشبثوا بكنهم لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا انهم لما نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال الى ادراك شيء آخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم واما لهم عن المنهج القويم وما ضلوا لان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا عقلنا الانسان ناطق اجاد عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب هذه الالفاظ فاذا قلنا الناطق فههنا فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فما يشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار الصور الكثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فما لتعذر عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم لابد من حضور الطرفين بالضرورة ان الحكم على شيئين لابد ان يحضر المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المنسي المعدوم وهو محال كما مر ايضا اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال

بعد قوله يلزم اعادة المعدوم غير موجه اذ لا يصلح جزاء قوله اذا عدم الخ فكونه تعليلا لقوله يلزم اعادة المعدوم لعدم استلزامه كما لا يخفى قوله فسخيف آه لم يظهر وجه السخافة الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وما قيل في وجه السخافة انه على هذا التقدير يبقى كلمة او بلا عديله فلا يخفى سخافته قال الشارح لما اشتهر آه قيل ان الالتفات غير ضروري للعلم والا لزم توجه الباري سبحانه الى اشياء غير متناهية معا واذا لم يجب التوجه والالتفات للعلم لم يلزم التوجه الى شيئين عند كون الزوال الى الواحد علما بشيئين ورد بانه لو سلم ان التوجه والالتفات غير ضروري للعلم فلابد من كون المعلوم بحيث يصح الالتفات اليه فيلزم امكان الالتفات الى شيئين وهذا القدر يكفي في الاستحالة واما قوله والا لزم آه فلا استحالة فيه اصلا بل الايمان بتوجه الباري سبحانه الى اشياء غير متناهية ضروري قوله لانه حين الحكم آه يعني ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة النسبة قد التفت النفس الى الطرفين معا كيف ولو كفى تصور الطرف الواحد في آن ثم ملاحظة الطرف الآخر في آن آخر لصح الحكم على المذهول والمنسي واعلم انه قد يستدل على اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى شيئين او اشياء في آن واحد بوجوه اخرى منها ان عدم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة مصادم لما تقرر في معنى الدلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال اللفظ التفت النفس الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتا الى معنى وسمع في هذا الحال لفظا دالا عليه يلتفت لا محالة التفاتا آخر الى ذلك المعنى فقد اجتمع الالتفاتان اليه اجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة على شرح التجريد بانه كلما سمع اللفظ يلتفت اليه فينقطع الالتفات عن المعنى حتى يسمع اللفظ ويتذكر وضعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم يلتفت اليه فقد انقطع الالتفات الاول ووجد بعد التفات آخر وفيه ما افاد الفاضل الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة انا نجد بالوجدان بداهة انا كثيرا ما نشاهد شيئا ونلتفت اليه باعتبار المشاهدة واذا سمعنا في اثناء المشاهدة اسمه لا ينقطع التفاتنا اليه باعتبار المشاهدة بل ذلك الالتفات مستمر لا يزول وانكاره مكابرة ولو تنزل عن ذلك فنقول اذا فرضنا ان عند انتهاء سماع لفظ زيد المتعلق لما نشاهده في هذا الآن الآن يحصل صورة واحدة والتفات واحد اليها او صورة واحدة والتفاتان او صورتان والتفاتان وعلى التقديرين الاخيرين يبطل ما ذكر وعلى الاول

والقياس المقدمة الواحدة لا تنتج فلابد من حصول المقدمتين قوله ومن الحجة القاطعة انه من المقرر في مقره ان العقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان يمكن ان يكون شيء من معلوماتها موجودة بالقوة بل الجميع بالفعل فاعلمه ما ظنوا وقد اقتدى بالامام الفاضل الخونساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك بالعلماء المرجحة قوله بعض ائمة الكشف الخ فيه انه علاوة

يلزم اما القول بتوارد علتين على معلول شخصي او تخلف المعلول عن العلة التامة والجواب ان مجرد سماع الالفاظ لفهم المعنى الا وسيلة الى العلية مشروطا بعدم وجود علة اخرى لحصول المعنى في الذهن فالتفاته مجازية محضة ومنها انا نعلم بداهة ان يدا زيد وان الانسان يحس ان لا يتنفس الى ان المدرك بهذا الادراك هو المدرك بذاك ونحوه من التاويلات التي لا تخطر بالبال الا مع حصولها

قوله وايضا المقدمة الواحدة الخ هذا ابطال لقول من خصص وقال لا يصح التفات النفس في آن واحد الى حكمين بل ان جاز الالتفات في آن واحد الى الطرفين تحصيلا انه لا بد في حال الاكتساب من ملاحظة المقدمتين تفصيلا والا يلزم استخراج النتيجة مع الذهول عن احدى المقدمتين مع علم المقدمتين معا يستلزم توجه النفس اليهما حين العلم بالنتيجة واعلم ان بعضهم قالوا ان الذهن لا يتوجه ابتداء الا الى نسبتين الملحوظتين تفصيلا لو توجه الى نسبة قضية في آن ثم توجه الى قضية ونسبة اخرى في آن آخر مع بقاء تلك الملاحظة الاولى فهو جائز واعترض عليه بان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى المبادي فيه فقد عدت ملاحظة المبادي ابتداء في آن واحد فان قلت قد صرح الشارح في حواشي شرح التهذيب ان حصول المبادي في الحدس انما هو جملة لا تفصيلا فلا التفات هناك الا الى شيء واحد مجمل قلت ان القضيتين حصلتا مع اشتمالهما على النسبة التامة الحاكية فلا اجمال لان الحكاية بنسبة لا تعقل الا اذا تعلق العلم بهما تفصيلا وان حصلتا من دون اشتمالهما على النسبة الحاكية فالمقدمتان منخرطتان في مسلك المفردات لا تصلحان لتعلق التصديق بها فلزم ان لا يفيد الحدس التصديق كما ان المحقق

قوله ومن الحجة القاطعة الخ فيه ان قياس الواجب سبحانه والعقول المفارقة على النفوس الناطقة المتعلقة بالبدن قياس مع الفارق وكذا قياس النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان عليها حين تعلقها بها قياس مع الفارق اذ توجه النفس الى شيئين انما يمتنع ما دام لها تعلق بالبدن كما يدل عليه كلام الشيخ في التعليقات حيث قال ليس في وسع انفسنا وهي مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة

قوله وتبعه الفاضل الخونساري قال الفاضل الخونساري في حواشي الحاشية القديمة لو لم يمكن توجه النفس والتفاتها الى شيئين في آن واحد لما امكن الحكم بين امرين اذ لا بد في الحكم من الالتفاتين الى المحكوم عليه والمحكوم به على حدة بداهة والالتفات السابق غير كاف والا لجاز الحكم على الامور المنسية المذهول عنها وجعله صورة من صور الالتفات مما لا يجدي حصولا ثم قال هذا الحكم اما من الاغلاط المشهورة او له تاويل قال الشارح وقد يمنع تارة الخ هذا المنع عجيب اذ القول بعدم ترقي النفس في النشاة الآخرة لم يصدر عن احد من الفلاسفة وعلماء الاسلام بل كلهم متفقون على حصول الادراكات للنفوس بعد مفارقتها الابدان اذ اهل السعادة والصلاح يحصل لهم في الدار الآخرة لذات النعيم اما اللذة عقلية فقط او لذة حسية ايضا وارباب الشقاوة يتألمون بآلام الجحيم اما الحسية او العقلية وهذا المعتقد ما لم ينكره احد من المسلمين من المشائين والاشراقيين فنفي كون علوم النفوس غير واقفة عند حد غير صحيح

فان الشيخ الاكبر قد سجل على ثبوت الترقي بعد الموت واكثر من الظاهر ان المثوبات غير واقعة وهي ليست الا ادراكات
قوله في النشأة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة وجود الامور الخ قد تصدى بعضهم لدفعه بانه
اراد بقوله الحسب [illegible] توقف الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في آن واحد ولما كان الادراك عبارة
عن علم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يحصل
كل واحد منها في [illegible] الآن على سبيل البدلية ولم يرد انه كما في آن من الآنات ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك
تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله ممكن وحينئذ لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل يكفي امكان ان يحصل
واحد في كل زمان من ازمنة غير متناهية لانه يصح ان يكون في الازل [illegible] غير متناهية ممكنة على وجه البدلية في آن بعد ذلك الزمان

قال الشارح لما تقرر آه هذا الاستناد ليس في محله اذ غرض بعض ائمة الكشف والشهود ان النفس بعد قطع تعلقها عن البدن ليس لها ترق
في العلوم المتعلقة بباب السعادة والفوز والنجاح بل انما يثاب ويعاقب بما اكتسب في النشأة الاولى وليس غرضه ان علوم النفس لا تتزايد بعد قطع التعلق عن البدن
قوله فان الشيخ الاكبر آه قال الشيخ الاكبر في الفصوص فاذا انكشف الغطاء انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
بخلاف معتقده في الحكم وهو قوله وبدا لهم ما لم يكونوا يحتسبون فاكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد
في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيما فبدا له
من الله ما لم يكن يحتسب انتهى يعني اذا انكشف الغطاء عن البصائر والابصار انكشف الحق لكل احد بحسب معتقده واما حكم الله فقد
ينكشف بخلاف معتقده كما ينكشف للمعتزلي الذي يعتقد ان العاصي اذا مات على غير توبة يكون معاقبا فاذا رأى من مات
كذلك رحمه الحق وعفا عنه للعناية السابقة في حقه ازلا بانه لا يعاقب فقد انكشف له خلاف ما اعتقد في حكم الله وكذا من اعتقد
انه من الناجين عاقبه الحق وجعله من الهالكين لما قضى عليه ازلا فقد انكشف له خلاف معتقده واستشهد بالآية وَبَدَا لَهُم
مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ كذا في القيصري فان قلت قوله عليه السلام والصلوة اذا مات ابن آدم انقطع عمله يدل
على عدم الترقي قلت هذا لا يدل على عدم الترقي لانه ليس بالعمل بل بفضل الله ورحمته والعمل ليس مستندا اليه وان سلم
فلا يدل الا ان الاشياء التي تتوقف حصولها بالاعمال لا يحصل له الا بالعمل وما لا يتوقف عليها مما سبقت له العناية الازلية
على حصوله بلا عمل والاطلاع باحوال غيره من السعداء والاشقياء ايضا من مراتب الترقي كذا افاد بعض الكملاء
قوله قد تصدى الخ اقول لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك اما لو كان الغرض
اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى
غير الادراك اما على تقدير كون الادراك والا ادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس كما الحقنا اليه
سابقا وتلك الادراكات ليست انتقالات محضة بل هي صفات ثابتة لما عرفت ان السلب المحض لا يلزم السلب الثابت عند وجود الموضوع
قوله ولم يرد الخ هذا الكلام مشتمل على ايراد على الاصل قوله ولم يرد الى قوله وح لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل حصله

نعم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان حسنا كما لا يخفى قوله اعلم ان الاعداد لو الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يرد اي
ورد ورده الخ توجيهه ان العلم سواء كان عبارة عن الانطباع او لا اخص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيما اذا الاعداد
على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك لان العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاستثنائي
ان يكون التالي لازما للمقدم بخصوصه لا نقيضه ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فاتيان الدليل في صورة القياس
الاستثنائي المطلوب في حيز المنع والدفع مستغني عن الشرح قوله يعني انها ضمير للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية

ان امكان تحقق الزوالات الغير المتناهية على سبيل البدلية انما يقتضي تحقق الزائلات بدلا لا اجتماعا اذ قوة الشيء في نفسه
قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كونه بالفعل وقد يرد عليه ان امكان تحقق كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية في كل آن لا يتصور الا اذا
تحقق الزائلات قبله بالفعل فتامل قوله الثاني قوله بل في امكان امر واحد الخ ويرد عليه اولا ان هذا انما يتم لو كفى الزائل الواحد
للعلوم المتعددة وقد تبين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك فامكان امر واحد في
كل زمان بين آنين لا يكفي لانه لا يصح ان يكون زائلا لابزوال الين ايضا فضلا عن الزوالات الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل
ادراك زوال صفة اخرى عن النفس فيلزم ان تتحقق فينا صفات غير متناهية ولا يمكن ان يكون كل ادراك زوال الصفة الواحدة فافهم
قوله نعم لو تصدى الخ يعني لو تصدى المجيب بذلك الجواب لدفع المنع الاول لكان حسنا وجهه ان المنع الاول كان
منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيمكن في دفعه ان يقال ان وقوف ادراك النفس بعد قطع التعلق عن البدن
وان كان مسلما لكن لما كان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب ان تتحقق الامور الغير المتناهية
فيها بالفعل قبل ذلك الآن وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول ايضا ضعيف بما زيفه المحشي عن المنع الثاني كما لا يخفى
قوله توجيهه الخ محصله ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناه كذلك سواء كان الادراك عبارة عن زوال
امر او عن حصوله لان العلم على وفق المعلوم فلا محيد عن لزوم الصفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزوال فظهر
ان الاستحالة لم يلزم من كون الادراك زوالا حتى يحكم ببطلان التالي اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم الذي
هو نقيض المدعى اعني كون الادراك زوالا ويحكم ببطلان نقيضه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصولا فانه كما يبطل نقيض المدعى
اعني كون الادراك زوالا يبطل المدعى ايضا اعني كون الادراك حصولا فالاستحالة انما لزم من كون الاعداد غير متناهية بالفعل لا من
كون الادراك زوالا والتوجيه المنطبق على عبارة الشارح ان ما ذكرنا من ان في قوتنا من الادراكات غير متناه بمعنى لا تقف عند
حد كما وقع عن السهو غير صحيح فانه على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها غير متناه بالفعل ايضا
قوله الضمير للامور الخ بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها من حيث هي ولا يلزم من تحقق العام الا في ضمن الافراد عدم
ارادته الا في ضمنها اذ لا فرق بين ارادة مفهوم العام وبين تحققه فيجوز ان يلاحظ مفهوم العام ويراد من حيث هو مع قطع النظر عما هو
في ضمنه كما يلاحظ مفهوم الحيوان بلا التفات الى شيء من انواعه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع الضدين كما قد توهم

قوله في الحاشية وما تحكم بالتقدير يتقدمها الخ لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مخصصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول
او انتزاع الامور الغير المتناهية لانحصارها في الازمنة الغير المتناهية قوله فيجب تناهيها اقول معناه فيجب تناهيها بالمعنى الثاني
ايضا ممكن لعدم تحققها الا في التعاقب بالامور الانتزاعية في الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الحجة في قوله فلان كان من الامور العينية
الموجودة بالفعل صح تحقق الاعداد وتناهيها بالمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتعرض لحال كونها من الامور العينية الموجودة المتعاقبة
للمواخاة البينة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية قوله والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له
او عدم تناهيه بالمعنى الثاني والا فلا يخفى وتمثيل النفس اللاتناهي تمثيل الجلي قوله لان الاعداد من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرة انها

قوله لم لا يجوز آه فيه ان هذا مع كونه مصادما للبداهة مخالف لما صرح القائلون بتقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولاني
وكون النفس خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل الهيولاني
على تقدير تقدم النفس ايضا فلا يمكن كون ادراك النفس للاعداد غير متناه الا بمعنى لا تقف عند حد اذ لا يمكن ان تحضر النفس امورا
غير متناهية في آن من الآنات وزمان متناه فالعلوم التي تحصل للنفس لا يمكن ان تحصل دفعة بل متعاقبة ففي جانب الماضي
محدود بآن الحدوث وآن العقل الهيولاني فلا تحصل ادراكات غير متناهية والا يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين
قوله للمواخاة البينة الخ جواب عما يرد انه لا يثبت بما ذكره الشارح كون الاعداد امورا انتزاعية لبقاء احتمال ثالث هو انها
من الامور العينية المتعاقبة اقول لا يخفى عليك ان الامور الانتزاعية غير موجودة الا بعد الانتزاع فوجودها تابع لانتزاع المنتزع واعتبار
المعتبر فحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة في وعاء الدهر على سبيل الاجتماع انما التعاقب
والتجدد فيها باعتبار الوجود الزماني التدريجي فالصواب ما قيل ان المقصود ههنا بيان الواقع لا الاشارة بابطال شق الاحتمال في الامور
العينية المجتمعة الى بطلان الشق الثاني لاثبات الاعداد انه نص فيما بينه بقوله والحق على بطلان العينية الا ان يقال ان الاعداد سواء كانت متناهية او غير متناهية مجتمعة او
متعاقبة لتعين انتزاعها قال الشارح في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق الخ اعلم ان الناظرين لكلامه قد وجهوا ايراده انحاء
بوجوه غير وجيهة ليس شيء منها قابلا للتعويل بل بعض ما ذكروا في حل هذه الحاشية خال عن المحصول والتحصيل ونحن نذكر اولا ما استفدنا
من الاستاذ العلام في حل هذا المقام ثم ننبه على ما عرض للمحشي من الخبط والغيان في توجيه المرام فنقول الكلي المتكرر النوع عبارة عن الكلي
الذي يكون جاريا في نفسه محمولا على حصته اشتقاقا كما انه محمول على نفسه بالمواطاة بان يكون له فرد يفرض منه متصفا بمفهومه حتى
يتحقق ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته فيكون محمولا بالمواطاة ومرة على انه صفته فيكون محمولا بالاشتقاق كالوجود والامكان
ونظائرها كما صرح به في الحاشية الآتية وقال الشارح في بعض كتبه الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل العرضي بالمواطاة
كما انه محمول عليه بالحمل الاولي الكلي والمفهوم وما شابههما ايضا من الكليات المتكررة الانواع اذا عرفت هذا فاعلم ان محصل كلامه
ان العدد كلي متكرر النوع بالمعنى الثاني وكل كلي متكرر النوع فهو اعتباري فالعدد اعتباري اما الكبرى فيجيء بيانه ان شاء الله

اذ الكلي هكذا يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين فيصح اضافته اليها ايضا لكن الى عشرة رجال باعتباره
اجزائه كما حققنا فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة آحادها عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اخذ
من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ من حيث اضافته اليه حتى يصير حصة
لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته فلذلم ان يكون افراد العشرة مثلا عما يتكرر نوعه اى يصدق على اى
فرد فرض منه من حيث ما هو على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

واما المعنى على مطلب الاول ما اشار اليه في الحاشية بقوله لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وبيانه
ان العدد يتركب من الآحاد لا من الوحدات كما تحقق والواحد متكرر النوع فانه كما يعرض لسائر الاشياء لكل فرد من افراد الانسان
كذلك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد واحد فالواحد الذي عرض لزيد مثلا واحد وهكذا الواحد الذي عرض لذلك الواحد
العارض واحد وهكذا واذا كان الواحد متكرر النوع كان العدد متكرر النوع مثلا اذا كان العشرة مركبة من الآحاد وكان كل واحد
من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون تلك العشرة معروضة لهذه العشرة
فتكون العشرة معروضة للعشرة فيحمل العشرة على العشرة حملا عرضيا كما انها محمولة عليها حملا اوليا فتكون العشرة متكررة النوع
وهكذا الكلام في غيرها من الاعداد فقوله عشرة عشرة معناه عشرة آحاد هي عشرة والا لم يصح اضافة عشرة الى عشرة فان مميز العشرة
لا يكون الا جمعا كما ثبت في علم النحو الثاني ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات وبيانه ان كل نوع من العدد يعرض لجميع
من افراده بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضا لواحد من آحاد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض العشرات
بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من آحاد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة وعشرة عشرات
فيكون العشرات معدودة بعشرة ويكون مبلغها المائة وكذا افراد العشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معدودة
لها بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضا لواحد من آحاد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف
وهكذا الى ما لا نهاية له وهذا العرض الكثير يستلزم ان يكون العشرة مثلا من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فقوله
عشرة عشرات معناه عشرات العشرة اى عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من آحاد العشرة التي تلك العشرة معدودة بها
قوله اذ الكلي كما يصدق الخ اقول الا يخفى على المتأمل ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها في اثبات كون العدد متكرر النوع اصلا
اذ كل كلي سواء كان متكرر النوع ام لا كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين ايضا بل كان الواجب في اثبات ان العدد
كما يعرض للاشياء التي هي غير العدد من المقولات شتى كذلك يعرض العدد والآحاد التي يتركب منها العدد حتى يثبت به كونه متكرر النوع
قوله فلذا اخذ من حيث اضافته الخ اقول انت تعلم بما فصلنا ان لا طائل في هذا الكلام بل الحق ان العشرة مثلا تحمل على نفسها حملا عرضيا موقوفا على
اخذه من حيث هو وان لم يلاحظ الكلي المتكرر النوع عبارة عما يحمل على نفسه من غير ان يصدق عليها من حيث الاضافة او لم يؤخذ كما عرفت من ان افراد
العشرة مثلا مركبة من الآحاد وكان كل واحد من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الآحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة آحاد فتكون العشرة

قوله في الحاشية كل ما يتكرر نوعه اي نوعه الاضافي بل العام منه حيث لو تكرر فالفرق بان كل ما يتكرر جنسه كان علي كليا نوعه
اعم اعتبارا من الدليل المذكور يبطل ما يتكرر نوعه بان يتحقق في افراده من جنسه بان يحمل عليها حملا مواطاة وعرضيا بان يحمل عليها اشتقاقا
كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون له من جنسها ايضا الا انه مع ذلك فافهم قوله فيهما تارة وضعيا
عارضا اي بعد اضافة الى ذلك الغير يصير حصة خاصة عنه عارضة له وكالكرة مثلا بين حقيقة باعتبار النفس من حيث هي ذاته
والعرضية باعتبار ما لاحظه فيه كوجود زيد مثلا فان له الوجود من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه يحمل وجود زيد
خارج عنه وعارض له الخ جزء فانه عين كانت اضافة الى زيد اخذت فيه فافهم قوله فيهما كالنقط فانه لو جعلنا له تصحيف بعده

لهذه العشرة ولا يتوقف هذا العروض على اخذ الحصة الاضافية كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لا يلزم من اضافة العدد الى غيره ان
لا يحمل على غيره الا بالاشتقاق حملا عرضيا ولا يحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة بل هو يحمل على غيره حملا عرضيا بالمواطاة قطعا لاتحاده
مع الغير وجودا ولذا قد يجعل صفة لغيره كما يقال جاء رجال عشرة كما يقال جاء عشرة رجال وقد يجعل خبرا عن غيره كما يقال الرجال
عشرة واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما انه لعروضه
لسائر الاشياء يحمل عليها حملا عرضيا واذ حمل كل شيء على نفسه بالحمل الاولي ضروري فحمل العدد على نفسه بالحمل الاولي ضروري
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي كحمله على سائر الاشياء المعروضة فيكون
متكرر النوع ولا يشترط في متكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق مع ما صرح به الشارح في بعض كتبه فتامل ولا تخبط
قوله اي نوعه الاضافي الخ هذا مخالف لما صرح الشارح في الحاشية حيث قال فيكون مفهومه تارة الخ لانه
نص على ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون التكرر في نفس مفهوم ذلك الكلي والمحشي قد اخذ
هذا المعنى من كلام الشارح في حواشي شرح المواقف ولم يتفطن ان ارادة هذا المعنى لا يناسب هذا المقام
قوله ان كل ما يتكرر جنسه الخ تكرر الجنس مع عدم تكرر النوع سواء كان الجنس عاليا او غير عال احتمال عقلي لو فرض تحققه يجري فيه الاتحاد
واما احتمال تكرر الفصل مع عدم تكرر النوع فغير معقول لوجوب المساواة بين الفصل والنوع كذا قال الشارح في بعض حواشي شرح المواقف
قوله كالوجود الخ اعلم ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد لمفهوم الوجود الانتزاعي ومعروض له عند الصوفية
المحققين وغيرهما كما عرفت فيما سبق وهذا المفهوم الانتزاعي عرضي صادق عليه وهذا الكلي العرضي على الوجود الخاص بمعنى يصدق الخ عليه فراده اي الوجودات
الخاصة بنحوين من الصدق الاول بالصدق المواطاتي والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة صحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة قال الشارح
في حواشي شرح المواقف هذه الصورة ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الموجود عرضيا للوجود الخاص لان
عرضية المبدأ للمبدأ يستلزم عرضية المشتق للمشتق فلا يتحقق فرق بين صدق الوجود على مفهوم الموجود الخاص وصدقه على ما يصدق عليه
مع ان الفرق بينهما ضروري وفيه ان المراد ان عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم عرضية الموجود لمفهوم الموجود الخاص فهو مسلم لكن
لا يلزم منه ما ذكره من عرضية ما يصدق عليه الوجود الخاص لمفهوم الموجود الخاص لان المراد ان عرضية الوجود المطلق للوجود الخاص مستلزم لعرضية الموجود [illegible]

فان حدوثه یوجب حدوث موصوفه وقس علیه الباقی قوله فیها فان الامکان الخ یعنی ان الامکان مثلا لو لم یکن اعتباریا بل
موجودا فی الخارج فیتصف بامکانه فیه لکونه ممکنا بنفسه فذلک الامکان ایضا یکون موجودا فی الخارج فیتصف بامکانه وهکذا الی غیر النهایة
فیلزم التسلسل فی الامور العینیة قوله هذا قریب مما ذکره وسیل علیه عبارة خلاصة الحساب ایضا حیث قال الحق انه ای الواحد لیس
بعدد وان تالفت منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ الاتحاد مع العدد فی الوجود کما هو شان المشتقات مع موضوعاتها والتباین
بین المتحصلات لا ینافی صدق احدهما بالعرض علی ما یصدق علیه الآخر بالذات کما یصح به بعض الاذکیاء والوحدات سواء اعتبر فیها التجرد
او لا لیست علی هذه الصفة فغیر المحمول غیر المحمول قوله والواحد الخ اذ المشتقات بمعنی اعتباری قوله لیس علی ظاهره حیث اتحد
بوجوده فی الاشیاء وجوده فی نفس الامری بمناشی انتزاعها وهی الصدق علی الخارج

مجردا عنها کما هو المتبادر منه بقرینة قرینة قوله فشیئ یعتد به

اذ المتبادر منه نفی مطلق الوجود عن الخارج

للموجود الخاص بمعنی صدقه علی ما یصدق علیه الموجود الخاص فلا یلزم منه صدق الموجود علی مفهوم الموجود الخاص کما لا یخفی

قوله فان حدوثه الخ لا شک ان القدم صفة لازمة لا تنفک عن موصوفها فلو کانت مسبوقة بالعدم لکان الموصوف
ایضا کذلک فیلزم حدوث القدیم وکذا الحال فی الباقی وذلک لانه لو وجد فرد من الحدوث لحدث والا لکان
قدیما فالموصوف اولی بالقدم فیکون الحادث قدیما وکذا البقاء فانه لو وجد بقی والا لاتصف بالفناء
واذا کان البقاء فانیا لم یکن الباقی باقیا وکذا الموصوفیة فانها لو وجدت لکانت الماهیة موصوفة بها فیکون
هناک موصوفیة اخری وکذا الوحدة فانها لو وجدت کانت واحدة والا لکانت کثیرة فتنقسم الوحدة وکذا التعین
فانه لو وجد لکان له تعین آخر وبالجملة یلزم من کون هذه الامور موجودة فی الخارج التسلسل المستحیل

قوله وذلک لان الامکان الخ یعنی یکون الامکان العارض ایضا موجودا فی الخارج لوجود مغایر للامکان الاول
والا یلزم تقدم الشیئ علی نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعروض علی مرتبة العارض فالفرد العارض غیر المعروض فالفرد العارض الخ
متصف بما هو فرد منه علی هذا التقدیر والکلام فی عارض العارض کالکلام فی العارض وهکذا الی ما لا یتناهی فلو کان
الکلی المتکرر النوع موجودا فی الخارج لکان جمیع افراده الغیر المتناهیة موجودة فی الخارج مرتبة اذ بعضها مقدم بالمعروضیة
وبعضها موخر بالعارضیة فیلزم التسلسل المستحیل فلا یلزم الاستحالة علی تقدیر کون هذه الامور موجودات فی الذهن
لان التسلسل فی الذهنیات منقطع بانقطاع الاعتبار فان قلت علی ما ذهب الیه الشارح لزم التسلسل فی حیز الخارج اذ غایة
ما لزم تسلسل المحمولات علی الواحد وهی متحدة وجودا یقال الحمل عرضی فلا بد من قیام مبدأ کل محمول

قوله فالتباین بین المقولات الخ دفع لما قیل ان العدد کیف یکون محمولا بالمواطاة علی معروضه وقد تقرر ان کلا منها مباین للآخر
قوله انه شیئ بمعنی اعتباری الاعلی ای الجمهور والاعلی ای الشارح فلان الشیئ بمعنی ... العقل ... الا ...

قوله وح تجويزها يعني لما استوجب كون العلم زوالاً تحقق الامور الغير المتناهية عينا ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقاً
بل اذا كانت مرتبة مستحقة بعضها للتقدم وبعضها للتأخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور الخ لاثبات الترتيب بينها
فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها لكفى في اتمامه ان يقال بانه يجوز ان تكون
تلك الامور اعدادا مثلاً والعدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام
فيصير ح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتأخرة عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولاً وبالذات
والامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكره وانما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون العلم زوالاً
للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم **قوله** كتحصيل الخ اذ الملزوم متقدم بالماهية على اللازم

قوله يعني انه لما استوجب الخ حاصله انه لما بين المص لزوم الامور الغير المتناهية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال وليست
بمحال مطلقا بل اذا كانت مرتبة اراد ان يثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية بقوله وتلك الامور الخ ولما كان بيان الترتيب
بين نفسها كما هو الظاهر من كلامه موجبا لكون قوله فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر لغوا ومستدركا اذ يكفي على هذا التقدير قوله العدد الاكثر مستلزم
للعدد الاقل ولا دخل فيه لاستلزام عدم الاقل لعدم الاكثر حمل احد من الشارح لفظ الاعدام لئلا يلزم الاستدراك وح يكون الترتيب بين اعدام
تلك الامور المتأخرة عن وجوداتها وانما اثبت الترتيب بين اعدام تلك الامور دون نفسها لان الزام استحالة الامور الغير المتناهية في نفس الزوال
على تقدير كون العلم زوالا اشنع مما في غيره واورد عليه بان الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال ان كان اشنع مما في غيره لكن الزام استحالته
في نفس الزوال وفي غيره معا اشنع من الزامه في نفس الزوال فقط فالصواب في توجيه الكلام ما افاده بعض المحققين قدس سره ان مقصود المص
اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وعدما كما يدل عليه قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل وعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فتأمل

قال الشارح لا يخفى عليك انه **قال** بعض المحققين قدس سره ان الترتيب بهذا الوجه سواء كان لزوميا او طبعيا انما يثبت بين المجموعات
التي تلزم لوجود السلسلة الغير المتناهية وهذا لان احاد السلسلة اذا وجدت حدث مجموع من تلك الآحاد ومجموع منها الا واحدا وهكذا فهذه
المجموعات موجودة بوجود جميع اجزائها وغير متناهية لانه يحدث بنقصان واحد من المجموع ونقصان الواحد لا يصل الى حد لا يمكن
نقصان الواحد عنه والا يلزم التناهي فلا ينتهي اعتبار المجموعات الى حد فيلزم عدم تناهي المجموعات مغايرة للآحاد ولو بالاعتبار لان كل
مجموع معروض للعدد والآحاد ليست كذلك بعد تمهيد هذا نقول عدم تناهي هذه المجموعات مع قطع النظر عن جريان التطبيق باطل لان
المجموع المركب من الآحاد اجمع مجموع ليس مجموع فوقه ازيد منه وكذا المجموع من وحدتين مجموع ليس تحته انقص منه فيلزم وجود المجموعات
الغير المتناهية بين هذين الحدين فيلزم انحصارها بين الحاصرين هذا كلامه **واقول** انحصار المجموعات الغير المتناهية بين الحاصرين بهذا
الوجه انما يتم لو حصل المجموع المركب من وحدتين بان ينتهي اسقاط الواحد اليها وهو خلاف المفروض اذ المفروض ان اسقاطه
لا ينتهي الى حد لا يتعداه واما حصوله من وحدتين كيف اتفق فلا يستلزم التناهي اصلا حتى يلزم الانحصار بين الحاصرين
قال الشارح الاول ان العدد الخ **قال الشيخ** في الهيات الشفاء ليس يجب ان يقال ان العشرة ليس هو الا تسعة وواحد

او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد حتى تنتهي فان قولك العشرة تسعة وواحد قول حمل فيه التسعة على العشرة وعطف عليه الواحد فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة وهو فيجب ان يصدق عليه التسعة فان المعطوفة احدهما على الاخرى فيلزم العشرة تسعة والتسعة ايضا واحد فان لم ترد بالعطف تفريعا بل عنيت ما يقال ان الانسان حيوان وناطق اي حيوان وذلك الحيوان ناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي احد هذا ايضا مستحيل ان عنيت ان العشرة تسعة مع احد بكان مرادك ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة فقد خطأت ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع شيء آخر كان معها فانها تكون تسعة فلا تكون عشرة ايضا وان لم تجعل مع صفة للتسعة بل للموصوف بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي احد فلذلك ايضا خطأ بل هذا كله مجاز من اللفظ فغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذتهما فصار منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد ويذكر الآحاد كلها وذلك لانه لا يخلوا اما ان يحيط بعدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب عنه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده واما ان يشار الى تركيبه مما ركب عنه فان اشير الى تركيبه من عددين مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس تعلق هويته باحدهما اولى من الآخر فهو بما هو عشرة ماهية واحدة ومحال ان يكون لماهية واحدة وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا فيكون هذه رسوما له على ان تحديدك بالخمسة يحوج الى تحديد الخمسة بل فيك كله الى الآحاد وقد يكون مفهوم قولك ان العشرة من خمسة وخمسة هو مفهوم قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا كنت تلحظ ذلك الآحاد فاما اذا اخذت صورة الخمسة والثلثة والسبعة كان كل ذلك اعتبارا غير الآخر وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة المفهومات بل انما يتكثر لوازمه وعوارضه ولهذا قال الشيخ في المتقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة لكن اعتبار العدد من حيث آحاده ما يصعب على التخييل وعلى العبارة فيصار الى الرسم من الوجه انتهى وفيه كلام اما اولا فلانه قد كان له التركيب من خمسة وخمسة الخ مناف لما حققه من ان تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة لكان لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ لو كانت تركيبها منها لما يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل ذلك حدا لها او رسما واما ثانيا فلانه قال ان المفهوم من قولك العشرة من خمسة وخمسة هو المفهوم من قولك العشرة من ثلثة وسبعة ونحوها اذا كنت تلحظ الآحاد فقط دون الصورة واما اذا لاحظت الصورة فلا يصح القول بتركب العشرة منها وقال في آخر كلامه ان اعتبار العدد من حيث الآحاد لما كان صعبا على التخييل يصار الى الرسوم من الوجه فمراده بالرسوم هو قولهم العشرة من خمسة وخمسة مثلا فنقول ان كان المراد من خمسة وخمسة الآحاد دون اعتبار الصورة فذلك ليس رسما بل حد كما ظهر من اول كلامه وان كان المراد الآحاد مع اعتبار الصورة فذلك بعض كما ذكره ايضا على ما ذكره في آخر كلامه لم يبق فرق بين هذا الوجه وبين الوجه الاول اذ على الوجه الاول حقق ان هذه التعريفات ليست حدودا بل رسوم فكان الصواب في العلاوة ان يقول التحديد بالخمسة ايضا يحتاج الى تحديد الخمسة فينحل آخرا الى الآحاد ويكون مآل الخمسة وخمسة

قوله في الحاشية وبستدل عليه بانه الخ وبانه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح
اي في حكم العقل تركبها من ثلثة وثلثة او من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بها فلا بد من مرجح يرجح احدهما الى تقويم
عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شئ بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتيات الا ان المرجح انما لا بد منه
لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا لتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست اولى من تلك الاعداد اذ الاحتمال لا يوجب الاولوية

والستة والاربعة ونحوها واحدا اذ لو حللت الى الآحاد فقط ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون الحقيقة واحدة حد وهي مختلفة
اذ يحصل الجميع ابتداء من آحاد عشرة لكن لما كان ذكر جميع الآحاد صعبا على التخيل يصار الى محمولاتها الا الى الرسوم كما ذكره كذا قيل
قال الشارح في الحاشية قال السلطان العلماء ان ستة الخ اعلم ان قوله مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة
من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها ستة ولا ايضا بتقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم
كل منهما الى الوحدات اي التركيب والتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الآحاد التي يتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس بعضها تقدم
على البعض ولا متأخر عنه واذا قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا تقصد من الترتيب تبيها في المذكور ولولا قصور
العبارة عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب كذا قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفاء
قوله وبانه يمكن تصور العشرة الخ هذا من قبيل التوضيح في مثال جزئي ويحصل الاستدلال ان تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما عداه من
الاعداد ممكن فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يكون
شئ من الاعداد داخلا في حقيقتها واورد عليه ولا بانه يبطل على هذا استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل واستلزام عدم الاقل عدم
الاكثر فيبطل اصل الدليل واجيب بان العدد الاكثر يستلزم صحة انتزاع العدد الاقل وعدم صحة انتزاع الاقل يستلزم عدم
صحة انتزاع الاكثر وبهذا القدر يتم المطلوب لان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انتزاعه لعدم وجود منشئه فحين
زوال الامرين مثلا عند حصول الادراكين يزول الاثنان بمعنى انه لا يكون لصحة انتزاعه منشأ فلم يصح الانتزاع فينتفي العشرة المخصوصة
التي كانت صحة انتزاع الاثنين المخصوص من لوازمه وبهذا يحصل المطلوب وثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور
تصورا بالكنه وهذا ممنوع الا ترى انا كثيرا ما نتصور الماهيات المركبة ونذهل عن اجزائها ومقوماتها وهذا لا يميل على تركبها
وما قيل ان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم الترجيح
بلا مرجح آه اورد عليه بوجه الاول قال الشارح في حواشي شرح المواقف وفي رسالته المعقودة لتحقيق ماهية
العدد ان تقوم حقيقة الشئ بامر دون امر لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات والذاتي كيف وانتسبة
بينهما النسبة الضرورية وفرع عليه في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد بطلان عينية الوجود للماهية كما هو مذهب
الشيخ الاشعري ومن تبعه حيث قال بما محصله لو كان وجود الممكن عين ماهيته لكان محمولا عليه حملا ذاتيا فيكون حمل العدم
عليه ممتنعا لذاته فيلزم ان يكون الممكنات واجبة لذواتها ولا تكون موجودة من تلقاء

الجاعل لامتناع تخلل الجعل بين الذات والذاتيات ولا يخفى على من له فهم سليم ان هذا التقرير سخيف جداً اذ لا يلزم من
حمل وجود الممكن على ماهيته حملاً ذاتياً ان يكون هذا الحمل واجباً حتى يكون حمل العدم ممتنعاً ويلزم كون ذات الممكن واجبة
لذاتها اذ يجوز عدم صدق الحمل في الواقع بارتفاع مصداقه عنه والماهية الامكانية لما كان تقررها ولا تقررها سيان بالنظر
اليها فحين تقررها يتقرر مصداق الوجود فيصح الحمل وحين ارتفاع تقررها يرتفع مصداقه فلا يصح والسر ان الماهية الامكانية انما
يترجح تقررها ولا تقررها من خارج فضرورة الوجود التي في مرتبة الذات ضرورية بشرط الوصف لما كان التقرر غير ضروري بالنظر الى
ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضرورياً لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بما لا مزيد عليه فتذكر
ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد اجاب الشارح عن هذا الايراد في حواشي شرح المواقف بان المراد باولوية تركب العدد من
بعض الاعداد دون البعض اولويته عند العقل فيلزم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتي بلزومها لك هذا ما اشار اليه المحشي
بقوله اي في حكم العقل وفيه لا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب الستة مثلاً من الاعداد التحتانية في حكم العقل لا في الواقع والمطلوب
هو هذا لا ذاك والتفصيل ان رجحان تركب شيء عن شيء في حكم العقل لا يستلزم رجحان وقوعه في الواقع اذ كما ان اسناد تقوم الستة
مثلاً بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين تحكم مع امكان جزئيتهما في نظر العقل كذلك اسناده الى الوحدات منها تحكم محض والاولوية في
حكم العقل لا تنفي امكان الغير ومع امكان الغير التحكم بحاله الثاني المعارضة وتقريرها ان العدد ليس متألفاً من الوحدات فان
تقومه منها ليس اولى من تقومه من الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان
التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة تتمته فلا يمكن توهم انفكاكه
بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتياً ح يرجع الى الوجه الثاني اي الوجه الذي بينه المحشي فيما قبل بقوله وبانه يمكن
تصور العشرة الخ ثم قال رح وان لم يتم بذلك قرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها جزءاً بمعنى انها اولى
بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك انتهى
وتحصيله انه لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد ايضاً
يكون التركيب منها لانها جزء جزء العدد وجزء الجزء جزء فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد فيرد عليه ان اولوية صدق
الجزئية عليها لا تستلزم نفي الجزئية عن غيرها اذ المقول بالتشكيك يصدق على الراجح والمرجوح معاً واذا امكن صدق الجزئية على الاعداد
والوحدات معاً وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن بمجرد ذلك الحكم بان الجزء في الواقع هو الثاني دون
الاول ثم اعلم انه قد مهد بعض الاكابر قدس سره لاتمام الدليل مقدمات الاولى ان اختلاف الماهيات انما باختلاف الذاتيات
كذلك الثانية ان دخول الاجزاء المختلفة وانما مادة هذه تارة وتلك اخرى في الماهية الواحدة مستحيل قطعاً الثالثة ان دخول الوحدات
مع هيئة واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر هيئات الاعداد التحتانية فتصور العشرة بدون تصور هيئات
الاثنين الى الخمسة معقول وبدون الوحدات غير معقول الرابعة ان نسبة الذاتي الى الذات ليس نسبة العرضي الى المعروض في نفس

وإلا لنعم ان يكون تركب السرير من العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض الوحدات
وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل بجزم من بان التقويم في الواقع للراجح لا المرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها الزم استغنائه عما
كان تقومها بالكل على سبيل البدلية وعلى سبيل الاجتماع ايضا وان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان مع الضرورة تشهد بالضرورة وذلك لاجزائها بان
الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء عنها انما هو باعتبار الثاني دون الاول فيتفرع بان القدر
المشترك بينها الذي يتقوم الستة انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب

والخروج والتصور والوجود واللزوم والعروض والثبوت والسلب فان اوجد اشياء متساوية النسبة في تلك الامور فالقول بعروض بعضها
وذاتية البعض ترجيح بلا مرجح وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول ان ذلك العدد لو كان مركبا من الاعداد التحتانية فاما من بعض المراتب دون البعض فيلزم الترجيح
من غير مرجح ولا يرد ان كون شيء دون شيء ذاتيا للشيء ليس ترجيحا بلا مرجح وهل هذا الا كما يقال لم تألف الجسم من الهيولى والصورة لم يتقوم من المركبات
المجاهر المفردة لما عرفت في المقدمة الرابعة فان ما في هذا السؤال ليس حاله كحال نسبة المراتب العددية التحتانية الى الفوقانية وان كان مركبا
من جميع المراتب التحتانية بان لا يحصل ماهية الفوقانية الا مع ادخال الجميع فالعشرة يدخل فيها الاثنان والثمانية والثلثة والسبعة وهكذا الى
دخول الاجزاء مرارا واستغناء الذات عن تلك الاجزاء لعدم الحاجة الى تكرر الدخول الى تعدد وجود الداخل فان الموجود في الشيء لا يصير جزء له
ثانيا في ذلك الشيء الا بوجود آخر وان كان مركبا من الجميع بالبدل ان الاثنان والثمانية كافيا والثلثة والسبعة ايضا كافية مع انه يقتضي استغناء
عن الجزء التي يلزم تعدد الماهية لشيء واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الهيأة فيها ماهية مغايرة للاخرى فلا يرد منع لزوم التعدد
واستحالته بمعونة المقدمة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان نسبة المراتب التحتانية الى العدد الفوقاني مثل نسبة الوحدات اليه فالقول بتركبه من الوحدات
دون الاعداد ايضا ترجيح بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين في المقدمة الثالثة وارد عليه ولا ان كفاية الوحدات مع الهيأة في تحصيل حقيقة العدد
ثم والذي يلزم ان يحصل منها مفهوم مساو للعشرة في الصدق والتحقق كان مجموع الجسم النامي والناطق مع الاتحاد يكفي في حصول الانسان مع انه غير
حقيقة الانسان وثانيا بان ما ذكر في المقدمة الرابعة لا يكفي في الزام الترجيح بلا مرجح فانا لا نسلم ان الاعداد التحتانية نسبتها الى الفوقانية نسبة
العرضيات بل يجوز ان يكون بعض المراتب مخصوصة بالدخول دون الآخر في نفس الامر وانما يحكم العقل ما يحكم للجهل بالذاتية كما يحكم العقل في بعض الفصول
بكون نسبته مثل نسبة الخواص للجهل بالذاتية وبالجملة هذا الدليل غير خال عن الشغب فالصواب ان يستدل بانه يلزم على تقدير تركب العدد الفوقاني
من الاعداد التحتانية ان يترتب على العشرة مثلا لوازم الاعداد التي تحتها لان لازم الجزء لازم للكل واللازم باطل فالملزوم مثله **قال**
قوله واللازم ان يكون الخ فيه ان قياس العدد على السرير قياس مع الفارق اذ الوحدات مع الهيأة كافية في تحصيل العدد عند العقل بخلاف
السرير فان العناصر مع الهيأة لا تكفي في تحصيله قطعا حتى يكون تركبه منها اولى من تركبه من القطعات المخصوصة **قال** الشارح في حاشيته
لزم استغنائه الخ **قال** بعض المحققين قدس سره الالحى في الشق الثاني ان يقال ان تركب من الكل بدلا يلزم استغنائه عن الذاتي
وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لم يبق حقيقة الستة بل يزيد عليها ولعل وجه العدول عنه على هذا التقدير لا يكون الاستحالة
في كلام التجريد صريحا بل كل واحد منها جزء مستقل والافلا يلزم الاستغناء عن الذاتي على تقدير تركبه عن الكل على سبيل الاجتماع كما لا يخفى

قوله فيما لا يحتمل ان الخ اذ على تقدير تركبه من الاعداد الذي تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وما لا فيما ليس
في تشخيص فاسد قوله فيما تشكل التركب من المتقابلين اي الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليه المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء

قوله اذ على تقدير تركبه فيه نظر على الاول لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذلك يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي
ذكره الشارح جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب من الجميع يلزم الاستغناء
عن الذاتي قال الشارح في الحاشية ويمكن بان يقال الخ اعلم ان بعضهم زعموا ان الاثنين ليس بعدد وما استدلوا عليه بوجوه ثلثة الاول انه لو كان
الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول والثاني ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير بل قليل لان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات
جمع واقله ان يكون ثلثة والثالث انه لو كان عددا فلا يخلو اما ان يكون مركبا لكان الواجب ان يعد غير الواحد وهو محال ولا يكون مركبا
فيجب ان لا يكون له نصف واجاب الشيخ في الشفاء عن هذه الاستدلالات اما عن الاول فبانا نعني بالعدد ما يكون مع نقاش الآحاد لا
كك وهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فانما لم يكن عددا لانه ليس مركبا من الوحدات لا لانه فرد قال اما اصحاب الحقيقة في تحقيق ماهيات
الاشياء فلا يلتفتون الى امثال هذه المقايسات الاعتبارات الخارجة عن الحقائق بوجه من الوجوه وليس كون الواحد غير عدد لاجل انها فرد او زوج
بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات لا كون الثلثة عددا الا لما ذكر لا لكونها فردا او زوجا فالفردية والزوجية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا
واما عن الثاني فبان قولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين بل نقول لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من
لفظ الجمع اي ما فوق الثلثة على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكيم لا يبالي بان لا يعد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد غير عدد حيث لا ملازمة بين
سلب العدد عن الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب ان يتعيب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة ان وحدان فرد ليس بعدد وما قال المحقق الدواني
في بعض كتبه انا لا نسلم ان الاثنين ليس بكثير فانه كثير بالنسبة الى الواحد والواحد نصف الاثنين فالاثنان ضعفه والضعف كثير بالنسبة الى
نصفه نعم لا يكون اكثر اذا الواحد ليس بكثير حتى يكون اكثر بالنسبة اليه فلا يخفى سخافته اذ الكثرة والقلة الاضافيتان خارجان عن الكم المنفصل عندهم
فلا تحقق في الحكم وما قال ان الواحد نصف الاثنين الخ فلا يدل على اثبات الكثرة الاضافية في الاثنين اذ لا يلزم ان يكون كل ما هو ضعف شيء
قليلا اضافيا بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا واما عن الثالث فانه ليس من شرط العدد الاول الا ان يكون مركبا من الآحاد
والآحاد موفق الواحد قال الشارح في الحاشية ثم الوجدان السليم الخ قيل عليه ان بعد ضم هذه المقدمة يكفي عدم تركب الاثنين
من الاعداد ولا يحتاج الى قوله فثلثة الخ واجيب بانه لما كان عدم تركب الثلثة ثابتا بدليل آخر من دون حاجة الى ضم مقدمة وجدانية ذكره
قوله اذ الوحدة الخ اعلم ان الوحدة كالوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدري الانتزاعي المشترك الذي
يعبر عنه بالفارسية بيكتائي والثاني منشأ انتزاع هذا المعنى وهو نفس الماهية المتقررة كما ان منشأ انتزاع الوجود
بالمعنى المصدري نفس الماهية المتقررة ففي المعنى الثاني لا يحكم عليها بالجوهرية والعرضية مطلقا اذ وحدة العرض
بهذا المعنى عرض ووحدة الجوهر جوهر واما الوحدة بالمعنى الاول فهي وان كانت عرضا لانها معنى انتزاعي قائم بمنشأ انتزاعه
قيام الانتزاعيات لكنها ليست داخلة تحت مقولة من المقولات لانها بسيطة فلا جنس لها ولا هي جنس لشيء بل هي معنى بسيط انتزاعي

قوله باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل الظاهر فلنا منهم انه لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يشتد فيه الكلام بناء على ما تقرر من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلا اشتباه مع انه ليس من جنس الوحدة فلا يلزم صدق الوحدة عليه.

والمعاني البسيطة الانتزاعية ليس لها افراد سوى الحصص فلذلك لا يقاس على حصصها نحو حقيقي وكذا الوجود وسائر الامور العامة عرض فان لم تكن مندرجة تحت مقولة هذا هو التحقيق وما توهم الشارح من ان اندراج العرض تحت مقولة من المقولات وبناء على هذا قال في حواشي شرح المواقف ان الوجود ونحوه ليس بعرض فلا يخفى سخافته اذ لا ريب في قيام الامور العامة بالموصوفات قياما انتزاعيا فتكون اعراضا بلا ارتياب ولو ان قيل ان القيام المأخوذ في تعريف العرض ما يكون على وجه الانضمام لقيل لم يخرج مقولة المضاف وسائر المقولات النسبية والكيفيات الانتزاعية والكم المنفصل عن العرض اذ هي باسرها انتزاعية فالحق ان الامور العامة كالوحدة والوجود ونظائرها وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر الحصر في المقولات قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء انا لم نقل ان كل شيء محصور في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة فلا يضاده وجود ما ليس بجنس ولا مندرجا تحت جنس وضرب لذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان البلاد عشرة فوجد قوم مباته لا يتمدنون لا يصير توهمهم خارج البلاد قادحا في حصر البلاد في العشرة ولولا غرابة المقام لاطنبنا الكلام في هذا المقام قوله قلنا منهم آه يحصل النظر اقامة الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون له جزء صوري بان الوحدة اما ليست من مقولة اصلا او من مقولة الكيف على التقديرين الامر الحاصل منها وحدها يصدق عليه الوحدة اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها ايضا فلا يكون العدد من مقولة الكم اصلا ضرورة ان ما ليس من مقولة كيف يحصل من عدة آحادها فقط الحقيقة الاحدية المتحصلة المندرجة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل ما يندرج تحت مقولة الكيف الحقيقة الكلية فلا بد من دخول الهيأة الصورية وا ورد عليه بوجوه منها ما سيذكره المحشي ومنها انا لا نسلم ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فان كل جزء زيد يصدق عليه انه جزء لزيد ولا يصدق على جميع الاجزاء وليت شعري اذ يقال الواحد الحقيقي بمعنى ما لا تعدد فيه بحسب الاجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه الواحد بذلك الاعتبار المعنى وفيه ان معنى قولهم الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها انه يصدق على الواحد بصدق واحد وعلى الكثير باصداق كثيرة فالحمار والغنم والبقر مثلا حيوانات لا انها حيوان واحد وقد صرح به المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد اذا عرفت هذا فنقول ان اراد المعترض بقوله ولا يصدق على جميع الاجزاء انه لا يصدق جزء زيد على جميع الاجزاء بمعنى الكثرة المحضة فهو ممنوع اذ هذه الكثرة مصداق جزء زيد لكن بصدق كثير ومحصله انها اجزاء كثيرة لزيد وهذا المعنى يصح صدق جزء زيد على جميع الاجزاء وان اراد انه لا يصدق

وانجيب بمنع استحالة صدق المتباينين على شيء واحد بصدق بكثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك قوله ولما نفي الجزء الخ وهو راى اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بان تصور حقيقة العدد مع الغفلة عن الجزء الصوري مثل ان العشرة ارفع منه قوله ان العدد حينئذ الخ وحينئذ لزم الترجيح بلا مرجح او اللاتعدد ما الا يجوز ان يستغني عنه ممنوع اذ ثلثة ثلثة ليست متغايرة مع اربعة وثنين وخمسة وواحد وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ حيثية تقييدية معتبرة في العنوان

على المجموع بمعنى المجموع المغاير للاجزاء مسلم لكن الكلام فيه اذ الكلام ليس الا في الكثير الا في المجموع المغاير ومنها انه على تقدير دخول الجزء الصوري ايضا لا تخلص عن الاشكال لان الجزء الصوري لا يكون كما لانه اما متصل وهذا ظاهر البطلان او منفصل وهو العدد فلا بد من جزء صوري ولا يكون هي كما منفصلا ايضا والا فلا بد له من هيأة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل فكيف اعليت معروض له على الاول لا احتمال لكونه كما اصلا لان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كك يصدق على الكثير منها ايضا فيصدق على المجموع انه كيف وعلى الثاني يعارا كمال الوحدات فيتوجه انه كيف يحصل من عدة امور ليست بمندرجة تحت شيء من المقولات الحقيقية الكمية ومنها ان الجنس بازاء الجزء المادي والجزء المادي ههنا الوحدات وهي غير قابلة للحمل الجنس فزيادة الجزء الصوري الذي بحذاء الفصل لا تغني في اخذ الجنس لانه قد تقرر عندهم ان المادة الماخوذة لا بشرط شيء هو الجنس والجنس الماخوذ بشرط لا شيء هو المادة فالجنس والمادة متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة مع ان الجنس من مقولة اخرى ومنها ان الهيأة الاجتماعية لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة والاول باطل فانها لا بد لها من محل ومحلها الوحدات المتفرقة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمحال متعددة وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل ومنفصلا عن جزء آخر فيكون تلك الهيأة المركبة امورا متكثرة كالوحدات فتحتاج الى هيأة صورية اخرى وهكذا فيلزم التسلسل فتامل قوله والجواب آه حاصله انا لا نسلم ان الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق على شيء واحد العدد والوحدة باعتبارين اذ صدق الكلي على الكثير عبارة عن اصداق كثيرة لا عن صدق واحد فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن محض الوحدات تصدق عليه باصداق كثيرة ولا ضير فيه وفيه تامل قوله ويمكن الاستدلال عليه آه فيه ما مر فتذكر قوله اذ ثلثة وثلثة الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب العدد انواعا متخالفة اذ الوحدات المعتبرة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المعتبرة في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فافهم قوله حيثية تقييدية الخ فيه دفع لما قيل ان حيثية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري فيه وان خرجت يكون الوحدات المحضة حقيقة العدد وجه الدفع ان هذه الحيثية تقييدية داخلة في التعبير والعنوان فقط وهذا يوجب التغاير في الاحكام قال بعض الاساتذة روح الله روحه ليس مراد الشارح ان حيثية عروض الهيأة داخلة في العدد بل المراد ان الكثير ربما يؤخذ كثيرا محضا وهو الوحدات المحضة وربما يؤخذ مع عروض تلك الهيأة فالمعروض والهيأة كلاهما خارجان لذلك تتفاوت الاحكام الخارجية وليس في العرض هيأة اجتماعية حتى يكون الجزء

وشمول هذا الاصطلاحات بما قالوه في الماهية اللا مأخوذة بشرط شيء في بشرط شيء من ان ما شرطين خارجان عنها انه في الهيات

والحاصل ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الغير المعروضة للهيأة المعبر عنها بالكثرة بل عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة وبهذا الاعتبار تغاير الوحدات في انفسها اذ الوحدات كثرة محضة والوحدات المعروضة للهيأة امر واحد فدخول الوحدات من حيث انفسها غير مستلزم لدخولها من حيث انها معروضة للهيأة وقد علم ان ههنا كلاما من وجوه الاول انه يلزم على هذا التقدير المجعولية الذاتية لان الوحدات الصرفة ليست من مقولة ام من مقولة الكيف على التقديرين ليست بكم البتة فليست معروضة الكم ذاتيا لها ثم اذا عرضت لها الهيأة الاجتماعية تكون عددا واخلا تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك الهيأة الاجتماعية الخارجة واجاب عنه بعض المحققين قدس سره بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد وبعد عروض الهيأة قد تقرر حقيقة عددية احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيأة حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيأة حقيقة عددية حتى يلزم المجعولية الذاتية واورد على هذا الجواب اولا بان الوحدات قبل عروض الهيأة لا يخلو اما ان تكون حقيقة عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيأة وعلى الثاني صارت الوحدات عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج فيلزم المجعولية الذاتية وثانيا بانه اذا كانت الوحدات جميع اجزاء العدد والماهية لا تبقى منتظرة الحصول بعد تحقق جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدد عند تحقق الوحدات مع انها لا تتحقق ما لم يعرض الهيأة الصورية اقول محصل كلام ذلك المحقق قدس سره ان في اثبات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية فعند تحقق الهيأة الاجتماعية يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيأة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيأة سرير فلا يرد اثبات العدد على الوحدات لا يلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيأة وبهذا ظهر ان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيأة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيأة الوحدانية ليست كيفا بل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وكذا الحال اذا لم تكن الوحدة داخلة تحت مقولة اذ مبدأية شيء لشيء لا يوجب ان يكون الشيء المبدأ من جنس الشيء ذي المبدء ولا ان لا يكون المبدأ من جنس ذي المبدأ كما حقق الشيخ في قاطيغورياس الشفاء الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره انه لو كانت الوحدات وحدها حقيقة العدد ومن ان امرنا فقد تم حقيقتها بالاجزاء المادية فقط فقد تم حده بالوحدات واذا كان الكم جنسا له فله فصل البتة فقد تم بالجنس والفصل حد آخر فهذا الحد اما غير ذلك الحد بالذات فللعدد حدان تامان بل حقيقتان واما ماخوذ منه فان كان الماخوذ من الاجزاء المادية الجنس وحده والجزء آخر يؤخذ منه الفصل فاذن قد تم الحد من الجنس وحده والفصل صار خارجا هف وان كان الماخوذ منها الفصل فمع انه لا يؤخذ الفصل من الجزء المادي صار الفصل وحده حدا والجنس خارجا اذ لا جزء آخر يؤخذ منه الجنس وان كانا ماخوذين من الوحدات فهما متحدان مع الوحدات بالحقيقة فهما متحدان بالحقيقة فلم يبق الجنس جنسا والفصل فصلا

فاذن بطل حصول العدد من اجتماع الوحدات وحدها بشقوقه ولزم القول بدخول الجزء الصوري حتى يكون الجنس ماخوذا من الجزء المادي والفصل من الجزء الصوري **قال** نعم ايجب الطلب من النظر وما النظر الدقيق فيحكم بان الاشكال غير ساقط على تقدير دخول الجزء الصوري ايضا لان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس لان معنى ماخوذية الجنس من الجزء المادي انه اذا اخذ لابشرط شيء كان نفس الجنس فالجنس والمادة حقيقة واحدة وانما التغاير بينهما بالاعتبار فلو كان الجنس ماخوذا من الوحدات فالوحدات من حيث هي لا تخرج عن حقيقتها بل الوحدة وحدة لا بشرط شيء والوحدة من حيث هي لا معية كما فادح الكم مخالف للوحدات فالكم مع الفصل سواء كان ماخوذا من الجزء الصوري او لا احد والوحدات منضما اليها الجزء الصوري حد آخر فللعدد حدان مختلفان بالذات بل حقيقتان **ونحن نقول** الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تمهيد مقدمتين **الاولى** ان التاليف من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي لتغايرها في انفسها ومغايرتها للمؤلف منها والتاليف من الجنس والفصل تاليف غير حقيقي وانما اطلاق التاليف عليه بضرب من التوسع لاتحادهما مع النوع تقررا ووجودا ولذا قيل الاجزاء المحمولة انما هي اجزاء الحد لا المحدود فلا يتقوم بها النوع حقيقة بل هما مفهومان يتميز عنهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة بخلاف الاجزاء الغير المحمولة **الثانية** ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة باية جهة لوحظت وباي اعتبار اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا ومغايرات للمركب منها في كل من هذه الامور والاجزاء المحمولة متحدات في انفسها ومع الكل ايضا في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحدت جعلا وتقررا ووجودا في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت فيما اتحدت فيه بالاعتبار الاول نعم لا ضير ان يتالف حقيقة واحدة حقيقية بنحوين من التاليف من الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان يتقوم ماهية من اجزاء غير محمولة وتكون تلك الماهية المتقومة منها حين تقررها بنفس حقيقتها وسنخ قوامها مصداقا للامرين هما الجنس والفصل من دون حيثية زائدة عليها اصلا **فان قلت** هذا يستلزم ان يكون للشيء واحد حدان **قلت** ان اريد انه يستلزم ان يكون للشيء الواحد معرفان ذاتيان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فالاستلزام مسلم وبطلان التالي ممنوع وان اريد انه يستلزم ان يكون للشيء واحد ذاتان متمايزتان احدهما مؤلفة من اجزائه الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فلا نسلم اللزوم ثم اذا الذات التي تالفت من الاجزاء الغير المحمولة هي بنفسها مصداق للجنس والفصل فليس هناك حقيقتان احديهما من جنس وفصل والاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة وصدق الجسم عليه صدق ذاتي فهو جنس له متقوم بالفصل ثم انه مؤلف تاليفا حقيقيا من العناصر والصورة التركيبية الحافظة لامتزاجها فقد اجتمع فيه تاليفان مع لا يجوز ان يتوهم ان جنسه ماخوذ من العناصر وفصله من الصورة التركيبية لما سبق آنفا وايضا الانسان مؤلف من بدن ونفس تاليفا حقيقيا مع تالفه تاليفا غير حقيقي من جنسه الحيوان وفصله الناطق ولا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار لان نفسه مغايرة محض بل تتعلق بالبدن بعد

والعشر لكان نفسها فصلا كان حقيقتها بسيطة ذهنية لما تقرر عندهم ان الفصول بسائط ذهنية مع انها مؤلفة ذهنية
من جنس الجوهر وفصل يقيمه **لا يقال** صدق الجوهر عليه صدق عرضي **لانا نقول** انه مع كونه مخالفا لما اجمع عليه الفلاسفة
ليس بشيء لانها اذا فارقت البدن فاما ان يكون جوهرا فصدقه عليها ذاتي او يكون عرضا وهو بين البطلان ثم بعد تمهيد هذا نقول
العدد حقيقة محصلة مؤلفة تاليفا حقيقيا من الوحدات فقط او منها مع الهيأة الصورية وتاليفا غير حقيقي من جنس الكم وفصل محصل
وليس جنسه لا فصله ماخوذا من الوحدات فقط او منها ومن الهيأة الصورية حتى يقال ان غير الكم لا يصير كما باي اعتبار اخذ وذلك
لا يستلزم ان يكون لشيء واحد هو العدد حقيقتان مختلفتان احدهما مؤلفة من الوحدات فقط او منها ومن الهيأة الصورية والاخرى
من الكم المنفصل وفصل يحصله اذ هناك حقيقة واحدة تألفت من الوحدات فقط او منها ومن الهيأة الصورية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
تقررت صدق عليها الكم والمحصلة واطلاق التاليف عليها انما هو بضرب من التوسع نعم يلزم ان يكون للشيء الواحد تمامان هو ملتزم
الثالث ان الشارح قد صرح في حواشي شرح المواقف ان محل العدد طبيعة النوع وهي تتكثر وتتعدد بعروض العدد لان التعدد والتكثر
بعروض الكم المنفصل عندهم فلا يصح كون العدد حقيقة محصلة متألفة من الوحدات لان التاليف من الوحدات لا يتصور الا بان يتعدد الواحد
ويتكثر وتعددها وتكثرها انما يكون بعد عروض العدد فعروض العدد يتوقف على تحصيل حقيقة اجزائه وتحصيل حقيقة الاجزاء يتوقف على
عروض العدد لها هف اعلم ان الشارح انما ذهب الى ان محل العدد طبيعة النوع حذرا عن لزوم قيام عرض واحد باكثر من موضوع
واحد وذلك لان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل مع انه قائم باكثر من موضوع واحد لما كان موضوع العدد طبيعة النوع
فلا يلزم ذلك اذ هي واحدة ولا يخفى عليك ان هذا سخيف جدا **اما اولا** فلان العدد لما كان عرضا فلا محالة يتشخص بتشخص موضوعه
فعلى تقدير كون موضوعه طبيعة النوع يلزم تشخص العرض بدون تشخص الموضوع **واما ثانيا** فلان موضوع العدد قد يكون مجموع
امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال المقولات عشرة فهذا العدد اعني العشرة لا يمكن ان يقال ان موضوعه طبيعة النوع منها
اذ المقولات غير مشتركة في ذاتي اصلا كما لا يخفى **ثم اما ثالثا** فلان العدد عنده مركب من الآحاد فقط وليست الهيأة الصورية جزءا
فيكون محله مجموع محال وحداته **فالحق** ان يقال معنى قولهم العرض الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد انه لا يقوم بالكثير بان
يكون كل واحد من الكثير موضوعا له على سبيل الاستقلال حتى يكون عرض واحد في موضوعات متكثرة متعددة وقيام عرض واحد بمجموع
اشياء من حيث هو مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جائز والعدد كذلك لانه انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد **قال الشيخ**
في قاطيغورياس الشفاء ما محصله انا لا نمنع ان يقوم عرض واحد بشيئين بان يكون موضوعه ذينك الشيئين معا
انما منعنا ان يقوم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له على حياله فالاضافات المتكررة كالمواخاة والمماسة
والمجاورة والمقاربة مثلا لا تقوم بكلا المضافين بان يكون كل واحد واحد منهما موضوعا بل
موضوعها كلا المضافين معا واما ما قال الشارح في حواشي شرح المواقف انه يلزم على هذا قيام المحصل بغير المحصل
اذ المجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى ما فيه اذ لم يدل على استحالة قيام المحصل بغير المحصل وليس بعد

والالزم خلاف المفروض والاقرار بها ام عنه الغرض فافهم قوله حقيقة محصلة اى مرتبة معلية اما هى سوى مجموع آثار الاتحاد
لكونها من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها فى العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات
على الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية لصلاحيته المنع على قوله اذ العدد محض الوحدات ان اريد لا معنى لقوله نحو
الوحدات الخ فان الالتزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يلزم دخول الخ مع انه يكفى تجويزه نحو لما
فيه من تواحد فلزم الاختيار مما لا يحيد عنه قوله من الوحدات الثلثة اى من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلثة
من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية قوله اجزاء العرضية دخول وحدة مع وحدة اخرى لا مع تلك الحيثية فى الثلثة وقد
فرض استلزامه لها مع تلك الحيثية لكن الاول وحدة لا تستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذا الوحدة مع وحدة
بدون تلك الحيثية لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر فى الثلثة مطلق الوحدة فافهم قوله فى الحاشية
والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح

قوله والالزم انه قال فى الحاشية خلاف المفروض تقديرا اعتبارها فى العنوان لزم الاقرار تقديرا لا يكون مجرد العنوان المذكور بل الحيثية
قوله اذ ح لا معنى لقوله الخ والغرض لا معنى لقوله اذ العدد محض الوحدات كما لا يخفى وايضا كلام المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية
نص على ان المراد بقوله محض الوحدات الوحدات الصرفة لانه قد صرح هناك بانه على تقدير نفى الجزء الصورى كل نوع من الاعداد نوع آخر
متميز عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بالصورة مغايرة لموادها وزعم ان هذا من خواص الكم المنفصل ولا يخفى ان كون
هذا من خواص الكم المنفصل انما يتم لو كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ يجوز ح ان يحصل من عدة من الوحدات نوع من العدد
ومن عدة اخرى نوع آخر منها واما على تقدير كون الوحدات متحدة بالماهية فلا يتم اصلا اذ اتحاد اجزاء الشئ لا يوجب
اختلاف نفس تلك الشئ والفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل فى ذلك تحكم هكذا افاد بعض الاكابر قدس سره وفيه
ما مر فتذكر ثم فى قوله ان كل نوع من العدد الخ نظر ظاهر اذ امتياز كل عدد عن سائر الاعداد بمجرد تركيبه من الوحدات
غير مسلم وامتيازه عن سائرها بواسطة المادة المخصوصة مسلم لكن خصوصية المادة عبارة عن كون تلك الوحدات
على قدر معين وهى الصورة النوعية فاشتمل العدد على الصورة النوعية ومن العجائب ما قال الفاضل اللاهورى انه
لو كان كل مرتبة من العدد نوعا آخر ممتازا عن الآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز ان يكون جزأ من نوع آخر فان النوع
الحقيقى لا يكون جزأ من نوع حقيقى آخر وذلك لان النوع الحقيقى قد يكون جزأ خارجيا من نوع آخر وهذا ظاهر جدا
قوله لكن الاول وحدة الخ انت تعلم ان المجموعات التى سوى المجموعات الثلث الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتبارية
لانها انما تحصل بتكرر الاجزاء وكل ما يتكرر الجزء فهو اعتبارى لان الجزء المتكرر كان جزءا بنفسه لكل جزء يعتبر ملحوظا
موجودا فى الخارج كان حقه المتكرر متقدما عليه بمرتبة وبمرتبتين فيلزم ان يكون موجودا بوجودين فعلى تقدير استلزام
دخول الوحدات دخول الاعداد الغير المتناهية لا يلزم تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية الموجودة لاستحالته فيه فافهم

اى بعد القول باستلزام دخول الوحدات بوصف تلك الحيثية دخولها مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون النجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة اعتبارية محضة قوله بل نقول تقديم يعنى لو سلم قوله الصحيح بعض الوحدات اى الكثرة من حيث انها كثرة بان لا تكون للهيأة دخل فيها ولا عارضة لها فلا نم قوله دخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات فيه لا تتباع تعلق حكم وجهة تخصى كالدخول المضاف الى الوحدات بالاعتبار الكثيرة من حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخل كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من الاحكام ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول فى باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هى كذلك فلا نم الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية قوله وبما حققنا من ان الواحد ليس جزءا للعدد مطلقا قوله متوقف على هذا الجزء لكونه جزءا منه قوله او غير مشتمل عليه سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه اولا

قوله اى بعد القول الخ قيل ان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيأة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيأة فذلك لا يستدعى الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة لا دخول سائر المجموعات والجواب انه لما كانت المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة يلزم دخول المجموعات الحاصلة من غير المجموعات لان ذلك المجموع بمنزلة الواحد بالنسبة الى المجموع الذى فوقه وقد فرض ان دخول الوحدات مستلزم لدخول المجموعات فتامل قوله اعتبارية الخ قد يقال المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جميع اجزائها موجودة حقيقة اجزاء المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر ان وجود الكل ضرورى عند وجود جميع اجزائه فكيف يكون تلك المجموعات اعتبارية واجيب عنه بانه لا وجود فى الخارج للمجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة منفردا عن الوحدات بل فى اعتبار العقل فلا يكون جميع اجزاء المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة موجودة بوجود على حدة الا فى ملاحظة العقل فتكون اعتبارية واورد عليه بان هذا يستلزم ان يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة ايضا اعتبارية وان لا يستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات واجيب بان ليس المجموع مغايرا للآحاد بالذات ومعنى استلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات ان الوحدات الموجودة فى نفس الامر تستلزم امورا مغايرة لها بالاعتبار ووجودها وجودها مغايرا بالاعتبار بخلاف المجموعات الاخر فانها فى الخارج نفس المجموعات الحاصلة من الوحدات الثلثة اذ لا عروض للهيأة فى نفس الامر لعدم وجود بعض احادها مع وجود بعضها انفرادا فتامل قوله فلا نم الاستلزام آه فيه ان هذا انما يتم لو كان غرض المحقق الدوانى ان دخول الوحدات الكثيرة دخول العدد واما لو كان غرضه ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقرير نفى الجزء المتصور عن كان دخوله دخولا فلا ريب فى الاستلزام لان العدد غير مغاير للوحدات لا بالذات بل بالاعتبار فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد وكما ان دخول الوحدات دخولها كذلك دخول الاعداد دخولها كذا افاده بعض المحققين سره قال الشارح بان مجموع الآحاد الخ اورد عليه بانه ان اريد بالمجموع وجود المجموع وجوده فيما لم يكن جزء له حاجة ثم ان فاعلت المجموع عبارة

عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود سواء كان بين اجزائه حاجة ام لا قلت اولا انه لو تم الدليل لزم من
تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية والتالي باطل بيان الشرطية انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق المجموع وهو موجود ثالث والا لم يتحقق
مجموع بحث اذا تحقق ثلث موجودات تحقق موجود رابع هو المجموع فاذا تحقق اربع موجودات تحقق موجود خامس وهكذا ولا شك ان المركب من الاجسام
جسم البتة فيثبت انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية واما بطلان التالي فلانه اذا تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعها هذا العالم وقد يسع مجموع زيد
وعمرو اهل مدينة وثانيا انه ان اريد بجميع الاجزاء كل واحد واحد في المقدمتين فالصغرى ممنوعة اذ المجموع ليس كل واحد منها وان اريد مجموع الاجزاء في كل
منها فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجود ثالث في المفروض مثلا انما هو وجود كل واحد من زيد وعمرو فلا يلزم منه وجود كل منهما وجود مجموعهما الذي هو موجود
ثالث بل يكاد ان يكون مصادرة اذ الكبرى عين النتيجة وثالثا انا لا نسلم ان المجموع غير جميع الاجزاء بل المجموع الواحد الحاصل من جميع الاجزاء
وتوضيحه ان الاجزاء مثلا عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات كل واحد منها موجود بوجود واحد والمجموع موجود معروض بجميع وجوداتها اذ الموجود
الواحد لا يكون موجودا باكثر من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجوداتها كيف يكون عشرة موجودات معروضة لعشرة وجودات والا كان المجموع
احد عشر وجودات وايضا علة الجزء ليس على سبيل البدلية فلما يكون حدة مقدما على الكل يكون مع الاجزاء الباقية ايضا فلو كان جميع الاجزاء
عين الكل لزم تقدم الشيء على نفسها اجاب عنه بعض الاكابر قدس سره بان الشيئين الموجودين بوجودين قد يتصوران بلحاظ واحد وقد يتصوران بلحاظين
ففي اللحاظ الاول مجموع وفي الثاني آحاد فالفرق بين المجموع والآحاد انما هو بحسب اللحاظ فقط فان المراد من المجموع
نفس الاجزاء ماخوذة بحسب الاجتماع واما الاجزاء فهي عبارة عنها ماخوذة على الانفراد فمصداق الجزئية كل واحد بانفراده
ومصداق الكلية تلك الاجزاء المجتمعة ولا يشك احد في ان زيدا وعمرا بانفرادهما جزء آن منهما معا فوجود المجموع عند وجود
الاجزاء مجتمعة مما لا يسترأب فيه سواء كانت بين تلك الاجزاء حاجة ام لا نعم ان كان الاجتماع في امور بينها غاية الارتباط
والافتقار كان المجموع الحاصل من هذه الامور مجتمعة امرا حقيقيا وان لم يكن ذلك في مثل تلك الامور فالمجموع اعتباري
وبالجملة تحقق المجموع فيما فيه حاجة بين الاجزاء وفيما ليست بين اجزائه حاجة سواء وما قال المورد لو تم دليلكم آه مغني غاية السقوط
اذ ليس للمجموع وجود غير وجودات الاجزاء اصلا فالمجموعات التي ذكرت ليست بموجودات بوجودات على حدة حتى يلزم من
وجود الجسمين وجود الاجسام الغير المتناهية ضرورة انه ليس وجود الجسم الحاصل من الجسمين غير وجودهما والا لم يكن مجموع الجسمين
جسما وما قال انه ان اراد بجميع الاجزاء آه فجوابه ان المراد بجميع الاجزاء في كليهما اي الصغرى والكبرى مجموع الاجزاء
اذ الكل عبارة عن مجموع الاجزاء ووجوده هو وجودها مجتمعة فوجود الكل ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة
عن وجودات الاجزاء مجتمعة سواء كان بين الاجزاء فاقة ام لا وما قال ان المجموع ليس عين جميع الاجزاء آه
فلا يخفى ما فيه لان الاجزاء اذا اخذت منفردة فلكل منها وجود على حدة واذا اخذت مجتمعة فوجودها عين
وجود المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة وكل واحد من الاجزاء وان لم يكن علة للكل بدلا
الا انه جزء بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع اذ الجزء بشرط الاجتماع عين المجموع فتامل ولا تتخبط.

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان المحقق الدواني رح قد بين جزئية المجموع الناقص للمجموع الزائد بوجهين
الاول ان العدد الناقص جزء للعدد الزائد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري فدخل الوحدات بعينه دخول الاعداد
وقد عرفت ما فيه فيام الثاني ان المعدود وان لم يكن جزء العدد لكن معروض العدد جزء من معروض العدد فانا نعلم
بداهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان زيدا وعمرا اي معروض الهيأة الاجتماعية مغاير لزيد وعمرو وخالد
اي معروض الهيأة الاجتماعية وفيهم المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا مباينا له فيكون جزأ منه فعلم
ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر واذ قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات
بالتطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين
هذه المجموعات لزم التناهي بين آحاد السلسلة اذ عدم تناهي الآحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات وانتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم فاعترض عليه استاذ اساتذة الدهر رح بان الدليل الثاني لجزئية العدد للعدد ينافي جزئية المجموع للمجموع الآخر
فان المجموع الماخوذ من عشرة موجودات موجود فهو اما متألف من جميع المجموعات فيلزم التعدد واستغناء الشي عما هو ذاتي له او من
بعضها فيلزم الترجيح من غير مرجح اللهم الا ان يقال هذا الدليل غير تام عند المحقق الدواني وقوله فانا نعلم بداهة الخ فيه
ولا تبين ان جزئية كل من احد الاحد لا يستلزم جزئية المجموع وقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ فلا يخفى سخافته فان عدم خروج
هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والمعدود متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواطاة على الاناس وليست الوحدات محمولة بالمواطاة على تلك الاناس فهم باعتبار ذواتهم
اناس وباعتبار انهم عرض لهم كثرة عشرة عدد فعدم تركب العدد مستلزم لعدم تركب المعدود وفيه ما فيه والحق ان جريان
البرهان غير موقوف على اثبات الجزئية اذ الترتيب مطلقا كاف في جريان البرهان ولا ريب ان المجموعات لوازم ملزومات
كما بينه الشارح فيجري البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع الخ الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون
مغايرا للآحاد الا بعروض الوحدة لها فالمجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروضة للهيأة فيجوز ان لا يكون
المجموع الناقص جزءا من المجموع الزائد وان كان آحاده اجزاء قال الشارح في الحاشية لما تقرر في موضعه الخ اعلم
انه وان اشتهر بين المشائين ان الجزئية والكلية من الاعراض الاولية للكم لكنه غلط فاحش اما اولا فلان العدد امر انتزاعي
والامر الانتزاعي لا وجود له مع قطع النظر عن اعتبار الذهن بلحاظ الا بوجود المنشأ فلا يكون مناطا لتعدد الحقائق بل
الحقائق متعددة بانفسها واذا تعددت الحقائق بانفسها ينتزع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة فالمجتمع من وحداتها
مجموع مركب يسمى عددا ولو سلم كون الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم فانما يسلم في الكم المتصل دون المنفصل
واما ثانيا فلان العدد عرض فلا بد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ لتكثر الحقائق وتعددها
لزم ان يكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذواتها هذا ما افاده بعض المحققين

قوله في الحاشية وما عبّر معها الهيأة الخ فلا وجه للجزئية اصلاً نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان له وجه ظاهر
قوله تحقق مجموعها اي مجموع آحاد الخمسة يعني ان الآحاد من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية صالحة لانتزاعها عنها اذ عروض
الهيأة لما عرض اثر فليس في نفس الامر الا الكثرة وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيأة والا فلا يمكن ان يعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته فافهم

قوله لكان لها وجه ظاهر الخ اذ قد سبق ان العدد ليس جزء الاعداد على تقدير كونه عبارة عن محض الوحدات بل لان دخول الوحدات
عبارة عن دخول كل وحدة وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح ليست
عدم العلة المعينة الخ اعلم ان الجمهور زعموا ان وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة ليس علة تامة لوجود المعلول مع ان عدم
احدها اياً ما كان علة تامة لعدمه فعدم الجزء وعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علة تامة لعدم
المعلول لما ورد عليهم انه يلزم على هذا التقدير عند انعدام العلل معاً توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي كما
اشار اليه الشارح في الحاشية بقوله والا يلزم الخ اجابوا عنه تارة بان البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن
ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها فكل واحد من
اعدام الاجزاء مثلاً علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام فاذا عدم جزء من المركب في زمان لم يعدم في ذلك الزمان
ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان منه معاً في زمان لم يكن شيء من
هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة بشرط تقدمهما على اعدام الاجزاء الآخر فهنا علل
تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم جزء آخر بعده هذا
جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضاً علة تامة لعدم المعلول
بالشرط المذكور ولا يخفى سخافة هذا الجواب اما اولاً فلان عدم المركب لما تحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات
فلم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها علة لان العلة ما يتوقف عليه الشيء واشتراط السبق يبطل استقلال كل واحد منها
كما لا يخفى واما ثانياً فلانه اذا عدم جزءان من المركب في زمان واحد فاما ان يعدم المركب بعدمهما او بعدم احدهما الاول باطل
بداهة وعلى الثاني فاما ان يكون ذلك العدم مستنداً الى كل من عدمي الجزئين فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول شخصي او الى
احدهما فقط وهذا مع انه ترجيح بلا مرجح يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او اليهما معاً فلم يكن كل منهما علة تامة ولا بد في
كون عدم الجزء علة تامة من الاشتراط واما ثالثاً فلانه اذا كان عدم كل جزء علة تامة لعدم المركب ففي صورة عدم جزئين من المركب القول
بان علة عدم المركب مجموع العدمين لا كل واحد واحد مما يأباه الطبع السليم اذ عدم كل جزء مستقل في عدم المركب مطلقاً ولا حاجة الى
شيء آخر اصلاً وكون عدم كل جزء غير مستقل في الحالة المذكورة غير معقول اصلاً وتارة بان عدم الشيء المعين ليس امراً متشخصاً فان قلت لم يكن
متشخصاً وكان عدمه مستنداً الى عدم احدى العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف بتشخص آخر من العدم اذ انتفى جزء آخر

قوله ليست عدم العلة المعينة الخ و عدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة فان جميع ما يصدق عليه عدم العلة يصدق عليه عدم الاقل فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية قوله شئ بعينه الظاهر ان ادعا التعليل هاهنا بلا بين جميع الدلائل بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ومن لوازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة لزم انعدام المعلول

قلت الملازمة ممنوعة اذ كلية الشئ لا تستلزم جواز تعاقب افراده وفيه نظر لانه ان كان المراد انه لا يجوز تعدد الافراد هاهنا بطريق التعاقب فلا يلزم ان يعدم المركب بعد ان عدم وان جاز تعددها بطريق الاجتماع فبطلانه ح يلزم جواز انعدام الكل في آن انعدام الافراد بانعدامات متعددة وهو ليس بانحو محذور من تعاقب الا عدام عليه وان كان المراد ان تعدد الافراد لا يجوز مطلقا لا مجتمعا ولا متعاقبا ففيه انه لا ريب ان الكل انما عدم بعد عدم جزء فلا تمتنع بالذات عدمه بعد عدم جزء آخر اذ تقدم الجزء الآخر على الجزء الاول ممكن بداهة ولا يتصور عدم الكل بعد عدم الجزء الآخر لو كان ممتنعا ذاتيا لا يتصور سلب جميع عدم ذلك الجزء واذ كان ذلك لا يكون هاهنا توارد علل على النوعي وان كان في ذلك الفرد من العدم ممكنا ذاتيا قبل طريان العدم على الفرد الآخر وصار ممتنعا ذاتيا بعد لزم الانقلاب واذ تحقق الامكان بالذاتي وتحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد من العدم لزم تحققه بالضرورة سواء كان مجتمعا مع الفرد الاول او متعاقبا عليه

قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل وعدم الغاية وغيرها من اعدام العلل الناقصة يصدق على كل منها عدم العلة ولا يصدق على شئ منها انه عدم الاقل فعدم الاقل عدم العلة المعينة وعدم العلة المعينة ليس علة لعدم المعلول فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر فكيف يثبت الترتيب بين الاقل والاكثر بالعلية والمعلولية وانما اورد عدم الشرط بخصوصه تمثيلا قال الشارح بل عدم علة ما الخ هذا ما اختاره المحقق الدواني رح حيث قال في الحاشية القديمة ان علة عدم المعلول عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك واعترض عليه معاصره بان ما ذهب من ان العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه باطل قطعا لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجوب تكرر المعلول بتكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول هو عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة اخرى ح اذا ارتفع عدم احد بالوجود احد آخر مرة اخرى لزم ارتفاع عدم المركب مرة اخرى وذلك بوجوده مرة ثانية هذا واجاب عنه المحقق في الجديدة بان العلة التامة لعدم المركب انما كان عدم جزء من اجزائه فذلك امر واحد لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء ولا تعدد في احد الخصوصيات الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك من غير دخل للخصوصيات فيها فاذا عدم جزء من المركب تحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد العلة بذلك لان العلة هو العام المحفوظ في الخصوصيات فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلا اذ التعدد وقع فيما لا دخل له في العلية اصلا وهذا كما ان علة الهيولى هو الجوهر الذي يشتمل على صورة ما فاذا تحقق صورة معينة كالصورة المائية مثلا تحقق ذلك الجوهر تحقق الهيولى

ثم اذا زال تلك الصورة وحدثت صورة اخرى كالهوائية مثلا لا يلزم من زوال الصورة الاولى انعدام الهيولى فلما حدثت
الصورة الثانية تحقق الهيولى مرة اخرى لكن على ان تمام العلة هي الماهية الملحوظة في الصورتين هي باقية من غير تغير وتبدل انما التغير والتبدل
فيما هو خارج عن العلة وكانه ذهل عما ذكرنا من ان امرا واحدا لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست علة بخصوصها
بل العلة هي القدر المشترك فانه لو لاحظ ذلك لم يعترض بهذه الشبهة ولو سلمنا ان العلة التامة تتكرر في هذه الصورة فلا نم ان لزوم
من لزوم تكرر عدم المركب تكرره تحققا وارتفاعا فذلك لان تأثير العلة في اتصاف الماهية بوصف متوقف على امكان ذلك
الاتصاف فهذا الامكان معتبر في جانب المعلول كما هو المشهور وليس جزءا من العلة التامة ولا شك ان اتصاف المعدوم بالعدم مرة اخرى
غير ممكن وكذا اتصافه بالوجود بعد العدم فلا يلزم التكرار الذي ادعاه وقد اعترض عليه الفاضل الخونساري في حواشي الحواشي القديمة
بان الجواب الذي ذكره اولا منظور فيه اذ لا شك ان الطبيعة ما اذا كانت علة تامة لشيء فيجب ان يتحقق ذلك الشيء كلما تحققت
تلك الطبيعة وما ذكره من مثال الهيولى والصورة فليس مطابقا للممثل له اذ الصورة انما تزول ثم تجيء بدلها صورة اخرى فقط
للهيولى وانما كان مطابقا اذا كانت الصورة باقية وحدثت صورة اخرى وهو ظاهر وما ذكر في الجواب الثاني ايضا لا يتم في صورة [illegible]
اذ حاصل الشبهة في صورة الوجود ان مركبا اذا عدم اجزاؤه مثلا ثم تحقق جزء منه فلا شك ان عدم احد الاجزاء التي هي العلة
التامة لعدم المركب على زعمه فيجب ان يرتفع عدم المركب ضرورة ارتفاع الشيء بارتفاع علته التامة وارتفاع العدم انما هو
بالوجود فيجب ان يوجد المركب مع انعدام علته لا يصح ان يقال ان وجود المركب ليس بممكن والامكان شرط التأثير واقول ان [illegible]
علة عدم المركب عدم احد اجزائه ثم اذا تحقق بعد ذلك عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب اصلا اذ عدم احد اجزائه لا ينتفي بوجود جزء واحد
وهذا ظاهر جدا قال الشارح فشيء بعينه آه هذا الكلام في غاية التحقيق وتفصيله ان علة الواحد بالشخص لا بد ان تكون
متشخصا اي لا تكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية امر مبهم فلو كانت العلة هي القدر المشترك والمعلول واحدا شخصيا
يلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما يأبى عنه الطبع السليم اذ العقل ينقبض من ان يكون الفاعل مصدرا لامر
يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر ارجح في التحصل من المصدر وهو حقيقة وبالذات شخص واحد [illegible] الاول
جل ذكره والعلل الاخر التي تظن كون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بعلة بل هي من متممات العلية ولا تبالي في
ان يستند الواحد بالشخص الى جاعل شخصي يستتم علية الواحد بالعموم فيحفظ وحدته العامة بتوارد خصوصياته كما قال الشيخ في
الالهيات للشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع
تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها
واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظا وحدته بعموم بواحد بالعدد وهنالك فان
الواحد بالنوع مستحفظا بالواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة لها
ايها كانت هذا الكلام وقد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الكل متفقون على صدور الحادثات منه تعالى

وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه **قوله** فعدم الشرط اي لما لم يكن جميع الاجزاء مع كون متعلقه ما يتوقف عليه المعلول في قوامه مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون منه بالطريق الاولى **قوله** بل هو متعارف غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود الشرط **قوله** يعني آحاد المراد بالآحاد في حد الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة المعتبر فيها الهيأة عرضا او دخولا **قوله** لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شيء نقول يصدق علينا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزأ لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكثرة العلل الناقصة لتوقف عليها المعلول توقفات كثيرة وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء يتوقف وجود المعلول بعدها الى امر آخر اولا والا لازم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة او تكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها ولا ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون جزء لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها معنى مغاير لكل من احد احد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايضا مما يتوقف عليه الى آخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول توقفات كثيرة فتوقفها هو توقف كل من منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب

وانما يجعلون العلل الاخرى شرائط وروابط وبالجملة الباري تعالى مع تلك الشرائط والروابط الواحدة بالعلة علة تامة لكل مجعول فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء هو الله عز وجل مع هذا القدر المشترك لا باس ان يكون تحصيل المعلول اقوى من تحصيل الشرط المعد اذا عرفت هذا فاعلم ان وجود المعلول لا يكون الا بتحقق علته التامة وهذا ظاهر جدا لان المعلول يحتاج بجوهر ذاته في تقرره ووجوده الى افاضة الجاعل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علة الوجود اذ ما دام علة الوجود موجودة فلا امكان لعدمه فلا علة لعدمه ليس الا عدم علة الوجود اذ لما كان وجوده بوجود العلة يكون عدمه متعلقا بعدم العلة قطعا وعلة الوجود ليست الا وجود العلة التامة فعلة العدم لا تكون الا عدم العلة التامة والحاصل انه كما ان المعلول لا يوجد الا اذا اجتمعت الشرائط وارتفعت الموانع وبالجملة اذا تحقق علته التامة كذلك ارتفاع المعلول لا يكون الا بارتفاع علته التامة سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاع التأثير او بنحو سواه وما زعم في الحاشية تقليدا للفاضل ميرزا جان ان العدم لا يحتاج الى التأثير بل يكفي فيه سلب التأثير فسينكشف ان شاء الله انه سفسطة ظاهرة البطلان فاتقن هذا التحقيق فانه به حقيق

قوله وذا لا يتصور الخ قيل ان السرير مثلا مركب من الخشبات والهيأة الوحدانية عارضة له خارجة عنه ولا شك ان السرير ينعدم بانعدام هذه الهيأة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السرير الخشبات من حيث انها معروضة للهيأة الوحدانية **قوله** فهي جزء لنفسها آه قال بعض المحققين قدس سره العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا تاما وح لا يلزم دخول المجموع فيها لان التوقف على المجموع ثم قال الاولى في الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة لكان معروضا للهيأة فيكون الهيأة ايضا مما يتوقف عليه المعلول بمعنى انه داخل في المجموع

قوله ولهذا اى لان العلة التامة هى مجموع العلل الناقصة بمعنى جاء بها وكثرتها والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله فعدم العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدمها راجعة الى عدم كل واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد من اجزائه ثم على هذا الايراد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لابد ان يصدق قولنا الكثرة معدوم والا لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجود ما فرض معدوما او ارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اى هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا الكثرة معدوم اى هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التى موضوعها ذلك الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس بخلاف المركب فانه امر واحد وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندى فى حل هذا المقام قد تحير فيه كثير من الاعلام قوله فى الحاشية اذ التحقيق يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول معلول العدم علته تامل ليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة كما حقق انفا وقوله بل يكفى الخ كناية عن عدم علة ما قوله من الاعداد المعدومة اى وقت الانتزاع كذا المراد فى قوله بعيد هذا لمنشأ انتزاعها ليس لك قوله ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما ايضا استلزام لعدم تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

لانه مجموع جميع العلل فيحتاج الى هيأة اخرى وهكذا الى غير النهاية فلا يحصر اجزاء العلة التامة وانت تعلم ان العلة التامة قد تطلق ويراد بها مجموع العلل الناقصة وقد تطلق ويراد بها الجاعل الذى تم شرائط تاثيره من الشروط وارتفاع الموانع ونحوها فالعلة التامة بالمعنى الاول ليس منها افادة المعلول وصلاحية الافادة انما هى من جنسها الذى هو الفاعل واما العلة التامة بالمعنى الثانى فهى احد العلل وكون الشرائط وارتفاع الموانع متممة باعتبار المخرج الجاعل التام الذى منه الافادة عن الجهة العدمية كما عرفت مرارا بعض الافاضل من العلة التامة بالمعنى الاخير فتامل قوله فعدمها راجعة الخ هذا عجيب اذ ارتفاع الكثرة المخصوصة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد من وحداتها ايضا وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله لان قولنا الخ فيه ان ارجاع قولنا الكثرة موجودة الى قضايا مفصلة متعددة لا يكفى بالدفع لان الكثرة التى كانت قبل فرض عدم واحد منها مسلوبة قطعا بعد الفرض وان كانت ثابتة فى ضمن الكثرة الاخرى فبطل القول بان العلة التامة لا تعدم الا بعدمات جميع العلل الناقصة وما قال بعض المحققين قدس سره ان عدم العلة التامة ليس عدما واحدا متعلقا بها لان العدم رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعلقة فعدمها اعدام متعددة فعدم العلة التامة ان كان علة فهو انما هذه الاعدام جملة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا بعدم جميع العلل الموقوف عليها واما عدم جزء لا بعينه وهو المطلوب لكن الشارح ترك الشق الثانى لانه هو المطلوب الغير المراد للخصم ففيه نظر من وجهين الاول انه يلغو على هذا التمهيد الذى مهده الشارح اصلا كما لا يخفى والثانى ان للخصم ان يقول ان عدم العلة وان تحقق عند تحقق عدم علة ما لكن علة عدم المعلول

قوله فلا يمكن تلك الخ يعني فتبين بطلانها باجراء البراهين المنتهضة لابطال التسلسل فيها كما قلت ان المقصود الخ حاصله
ان المقصود من اثبات اللاتناهي في تلك العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة
تلك العدمات موجودة مترتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو ا في المرتبة الاولى وبعده ب في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة
الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول ان يكون بازاء مبدأ الكبرى اعني ا
مبدأ الصغرى اعني ب كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ب ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى

ليست الا عدم العلة التامة من حيث هو عدمها وان وجد معه عدم جزء لا بعينه لا عدم علتها كذا افاده قدس سره فيما علقه على
قال الشارح في الحاشية اه التحقيق اه وقد اقتدى بالفاضل ميرزا جان فانه قال في حواشي الحاشية القديمة ان في علية العدم ترجيحا الى
نفي في علية الوجود فليس هنا علية وتاثير وهذا ليس بشيء لما قيل ان عدم المعلول ممكن قطعا فهو يحتاج الى سبب وليس الا التامة نظرا الى ما علقه على هذا المقدم
واما قال المحشي ان المراد بتاثير العلة المعينة فلا يخفى ما فيه اذ المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا كما عرفته لا يكون الا بعدم
العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علتها الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علته عدم ليس الا عدم العلة التامة
فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة فافهم قال الشارح لقائل ان يقول الخ هذا الايراد انما يرد لو كان المقصود
اثبات الترتيب بين الاعدام اجراء برهان التطبيق فيها كما فهمه الشارح واما لو كان الغرض انه لو كان العلم ازليا فيجب فيها تحقق امور
غير متناهية بحسب ما في نفس الامر من الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مترتبة وجودا وعدما اذ وجود الاكثر يلزم وجود الاقل لوجود الاقل في
هذا الاقل ملزوم للاقل الآخر وهكذا وهذا بحسب الوجود واما بحسب العدم فعدم الاكثر لازم لعدم الاقل وعدم هذا الاقل لازم لعدم الاقل الآخر وهكذا فيتبين بطلان
الامور الغير المتناهية المترتبة في الحكمة فلا يرد هذا الايراد ولا ما اورد بعض المحققين قدس سره بما حاصله انه اذا بطل عدم تناهي الاعدام ثبت تناهيها
فقد لزم ان يوجد سوى هذه الاعدام عدم لها وهي غير متناهية لان الباقي بين غير المتناهي بعد اسقاط الجملة المتناهية منها غير متناه بل لزم
ان يوجد كل موجود صفات غير متناهية والا فيكون عدمات تلك الصفات موجودة وهي غير متناهية ضرورة ان عدمات الآحاد الغير المتناهية غير متناهية
فيبطل برهان التطبيق فيثبت تناهي عدمها فيلزم وجود ما سوى هذه الاعدام ما هي لها فيلزم وجود اللاتقضيات الغير المتناهية
قوله وهو ا في المرتبة الخ لا ريب ان آحاد تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق اعني يكون كل
واحد واحد منها مختصة بمرتبة معينة لا يتجاوز عنها ضرورة ان مبدأ هذه السلسلة لا يكون في المرتبة الثانية اعني مرتبة ب وكذا ب لا
لا تكون في مرتبة المبدأ ولا في المرتبة الثالثة وهكذا يكون كل واحد منها مختصة بمرتبة خاصة الى غير نهاية في جانب عدم التناهي
وذلك بحكم الترتيب لا الاتفاق في الآحاد فان الترتيب عبارة عن اختصاص كل واحد بمرتبة معينة من مراتب تلك السلسلة
قوله مبدؤها ب الخ يعني يكون مبدأ هذه السلسلة الصغرى من السلسلة الكبرى ب ثم يكون كل واحد منها مشتركة في الآحاد في جانب
عدم التناهي على حدة السلسلة الاخرى ايضا آحادا وكل واحد منها مختصة بدرجة معينة ومرتبة خاصة لا يتجاوز عنها كما علمت في الكبرى
قوله كذلك بازاء ثانية الكبرى اه وذلك بحكم انتظام آحاد السلسلتين متوالية الى الجانب الآخر بالغة ما بلغت

فان كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة والا فيكون في الكبرى مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ حتما عليه الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة عليها بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك

قوله فان كان بازاء كل مرتبة الخ المراد بالموازاة التضايفي والتماثل بين آحاد السلسلة الكبرى والصغرى الواقعة في نظام النسق من الجملتين وذلك بان يطبق احدى الجملتين على الاخرى بان يكون الاول من احدى الجملتين مطابقا على الاول من الثانية والثاني من تلك الجملة على الثاني من الثانية وهكذا وهذا لا يقتضي كون الآحاد من الجملتين ذا وضع ومادة فان غرض التطبيق لا يتوقف الا على الوجود والترتيب لا على كونها ذا وضع ومادة فهذا البرهان كما يجري في الماديات كذلك يجري في المجردات ايضا فاندفع ما توهم ان ليس المراد بالتطبيق الا ما يتبادر منه وعهد في العلوم التعليمية استعماله فيه من ايقاع المحاذاة في الامتدادات بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ مثل احدهما بعض معين تحليلي او بالفعل وآخر في امتداد او في الاتصال الانتهائي كان بحذائه مثل احدهما البعض معين بإيائه من الآخر ثم انما يظهر الخلف ههنا بلزوم انقطاع الجملتين الناقصة والزائدة اذا تأتى التطبيق بينهما في آن او في زمان متناه ولا خفاء في ان العقل يحكم حكما كليا بامكان التطبيق في زمان متناه بين كل متجانسين مختصين من المقادير والاعداد او الزاوية المستقيمة المجتمعة في الخارج من حيث هما كذلك ان كانا غير متناهيين بتطبيق المبدأ على المبدأ بحيث ينطبق المبدأ على المبدأ فالبرهان ينهض على استحالة وجود ما يكون فرد المفهوم غير المتناهي من المقادير والاعداد المذكورة ولا ينهض على استحالة اللاتناهي في الامور المجردة عن المادة ولواحقها وجه الاندفاع ظاهر فلا نعيده لان عدم الاستحالة لا يتوقف على كون تلك الآحاد من الوضعيات اذ عند التطبيق بالجملتين لا يتوقف على كونها وضعيين بل الترتيب يوجب التطبيق بين الجملتين في الواقع قطعا بتطبيق المبدأ على المبدأ فافهم

قوله وذلك في جانب الخ قال صاحب القبسات واما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فان اللامتناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي لا من التي هي جهة اللانهاية وليس يصح تحريك اللاتناهي بالكلية من جهة اللانهاية واخراجه بالكلية عن جهة [illegible] ومرتبته عن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا تعلقت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال ينتقل ويتحرك في الاوساط ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا يبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات هذا كلامه وفيه نظر انه لو تم ما ذكره فانما يتم في المتعاقبات غير المرتبات واما في المجتمعات المرتبات فلا يمشي ما ذكره لان الحكم العقلي الاجمالي بتطبيق الاول على الاول والثاني على الثاني وهكذا يكفي في سلسلة المرتب لا حاجة الى ايقاع الحركة والمحاذاة اصلا بل يحكم العقل بان كل مرتبة من مراتب المنتظم في احدى الجملتين مرتبة مثل تلك المرتبة واقعة في الاخرى فيستغرق جميع المراتب على الاجمال وهذا يكفي في انتقال الزيادة من الطرف والوسط الى الطرف الاخرى الذي هو طرف اللانهاية فافهم

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بتعيين المبدأ حيث في السلسلتين الكبرى والصغرى
بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائها المقدارية بفرضها مع انها وهمية غير موجودة بالفعل فاللازم ان يكون
الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزئه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي
المقدار قوله الا ان الاجزاء المقدارية اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهذه الا التي بها تتقوم وتحصل
حقيقتها الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء
وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا الخ اقول انتساب هذا القول اليهم افتراء بلا امتراء اذ لم يقل به احد ولا مجال لهم للتفوه به اذ
لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية
للجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل
مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه وقابلا للانقسامات الغير المتناهية بحسب الوهم والفرض قطعا
قوله كالنصف الخ اقول انت تعلم ان النصف والثلث والربع وغيرها اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل الجسم
الموجود امتداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع هذه الاجزاء بفرض شيء دون شيء
كما صرح به الشارح في الحاشية ايضا فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل والانتزاع ولو حصل
بها تقدر الجسم لصارت تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل فيبطل الاتصال ويلزم المفاسد النظامية كما لا يخفى
قوله فان الاولى الخ تفصيل المقام ان الجسم المفرد قابل للتجزي والانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخلو اما ان يكون الاجزاء الممكنة
فيه حاصلة بالقوة او بالفعل وعلى التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية فهذه اربعة مذاهب الاول ان جميع الاجزاء الممكنة
في الجسم غير متناهية وموجودة فيه بالقوة وهذا مذهب الحكماء فالجسم المفرد عندهم متصل كما هو عند الحس ليس فيه جزء بالفعل
لكنه قابل للقسمة الى غير النهاية لا بمعنى ان تلك الاقسام يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان ينقسم
الى اجزاء لا ينتهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا ينتهي قسمته الى حد لا يمكن بعده الثاني ان جميع الاجزاء الممكنة
في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة الى اجزاء لا تتجزى
وهذا مذهب محمد بن زكريا الطبيب الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الثالث
ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزلة الرابع ان جميع الاجزاء
الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل فالجسم مركب من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة لنوع من انواع
القسمة وهذا مذهب جمهور المتكلمين وبعض الاوائل من اليونانيين وههنا كلام طويل ليس هذا مقام بيانه

واما الثانية فلانها وان الاربعة منشأ لاحد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل تابع له الجسمية ويؤيده ما في بعض النسخ الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المقدار لانها بالفعل امر اسهل قناة والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية في الازمنة الغير المتناهية لا يسعه الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس هذا موضعه قوله قلت الاجزاء الخ حاصله انه لا بد لجريانه من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر بطلانها فيه الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما تلك الاعدام فليست موجودة غير متناهية بالفعل لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان فافهم قوله في الحاشية او موجودة بوجود واحد انما هو وجود الجسم كما يظهر بالتامل فالمدار احتمال آخر غير سديد فافهم قوله فيها ثبت انها موجودة الخ يعني ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل فكون الكل على هذه الحيثية هو وجود وهمي للاجزاء

قوله واما التشخص الخ لم يعلم الجزء الرابع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد به الصورة الشخصية فلا يخفى سخافته بان الصورة الشخصية لا تصلح لكونها مقومة لحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من له ادنى فهم قوله لا يسعه الجواب الخ لان حاصل الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها ووجود المنشأ يكفي لجريان البرهان قوله او بمنشأ انتزاعها آه انت خبير بانه لما كفى وجود المنشأ لجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا كما لا يخفى والحق انه لا بد لجريان البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان اصلا اذ لا وجود للانتزاعيات الا بمنشأ انتزاعها فهي ليست بصالحة للانطباق وبعد الانتزاع متناهية لانقطاعها بانقطاع الانتزاع فافهم قال الشارح في الحاشية لان تلك الاجزاء آه هذا نص على ان القضية الخارجية انما تستدعي وجود الموضوع في الخارج اعم من ان يكون موجودة بنفسه او بمنشأ انتزاعه فان الانتزاعيات الموجودة بوجود مناشيها ايضا احكاما صحيحة فسقط ما قد يتوهم انه لا بد في القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحاشية وثبوت الشيء للشيء الخ اعلم ان المشهور بين القوم ان ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له ولما اورد عليه اولا انه على هذا التقدير يكون ثبوت الوجود للموضوع متوقفا على وجود موضوعه فذلك الوجودان اما متحدان فيلزم توقف الشيء على نفسه او متغايران فيوجد الشيء الواحد بوجودين وهذا ايضا محال وثانيا ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجودها لزم تقدم مرتبة العارض على مرتبة الجوهر بل انسلاخ الشيء عن نفسه بل عن ذاتياته وثالثا بان هذه القاعدة غير جارية في الصفات السابقة على الوجود كالامكان والوجوب بالغير مثلا انكر الشارح تغليبا للمحقق الدواني الفرعية وتشبث بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة الثالثة غير مندفعة بهذا التشبث وقال صاحب الافق المبين مطلق ثبوت شيء لشيء بما هو طبيعة ثبوت شيء لشيء على الاطلاق فرع تقرر ذات المثبت له وتسلم الشبهة ونظر الى خصوصية الخصوصيتين فربما تكون الفرعية على هذا الشاكلة اي على الفرعية بالقياس الى تقرر

المثبت له واللاستلزام باقتضاء ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية وربما يكون على الفرعية والتوقف بالنسبة
الى تقرر المثبت له وثبوته كليهما كما في العوارض اللاحقة غير الوجود وغير لوازم الماهية اي حيث يحتاج الثبوت الى
تحقق شيء خارج عن قوام الماهية غير منتزع عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبوق بنفسية
المعروض ووجوده جميعا وقد يكون بحسب حيثيات خاصة على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له
والى ثبوته جميعا وان كان فرع حيث انه مطلق ثبوت شيء لشيء على الفرعية بالنسبة الى التقرر فقط كما في ثبوت الذاتيات
لذواتها هذا كلامه ملخصا ولا يخفى انه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق في الخاص فما وجه العدول عن المشهور اذ يمكن
ان يقال مقتضى مطلق الربط الايجابي هو الفرعية بالنسبة الى الثبوت من غير تخلف في ثبوت الوجود للشيء بالنظر الى
خصوصية الحاشيتين ونحن نقول تحقيق المقام وتنقيح المرام ان قولهم ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له يحتمل معنيين
الاول ان ثبوت شيء لشيء في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في اي ظرف كان والثاني
ان ثبوت شيء لشيء في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول فهو ايضا يحتمل معنيين الاول ان الحكاية
ثبوت شيء لشيء تتوقف صدقها على وجود المثبت له في الواقع والثاني ان صدق الحكاية ثبوت شيء لشيء يتوقف
بحسب مصداقها على وجود المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول من هذين المعنيين فهو حق فلا شبهة في ان الحكاية
بثبوت شيء لشيء ولو بثبوت الوجود للشيء وثبوت ذاتياته او ثبوت صفة اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا
في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفة لشيء لما هو معدوم محض ولعل هذا من اجلى البديهيات ولا يلزم من
ذلك تقدم الوجود على الوجود وتقدمه على الذاتيات او تقدمه على نفسه فان الشيء اذ الحكاية بثبوت الوجود للشيء انما تكون
اذا كان ذلك الشيء موجودا وكذا الحكاية بثبوت ذاتي الشيء له او ثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها كاذبة حين ارتفاع
الموضوع والسر فيه ان الحكاية فرع المحكي عنه والمحكي عنه هو المثبت له اما بنفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس
ذاته المتقررة او حيثية اخرى لاحقة لذاته المتقررة وان اريد المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا يحكم بصحته على الاطلاق
لظهور ان ليس كل حكاية متوقفة بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتي للذات او ثبوت الوجود لها
ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليست حيوانية الحيوان فرعا على وجودها اذ ليس في مثل هذا الحمل تعدد بحسب
المصداق حتى يكون هناك شيء ثابت وشيء مثبت له بل هناك شيء واحد هو نفس الذات ثم العقل يحللها الى ثابت و
مثبت له بل انما يحكم بصحته فيما يكون المحمول صفة منضمة الى الموضوع حتى يكون المحكي عنه ذات الموضوع من حيث انضمام الصفة
اليها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له او يكون صفة منتزعة عنه بحسب صفة بعد تحققها كما في ما وراء الذاتيات
فهكذا ما هو المعنى الثاني من المعنيين وليس بصحيح ايضا اذ لا شك في ان ثبوت شيء لشيء اي انضمامه اليه في الواقع فرع تحقق
المثبت له ولا يتصور ثبوت الوجود والذاتيات للشيء اذ ليس ثبوت شيء هناك في الواقع بل ليس هناك الا نفس الذات

وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينهما وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الجدار ذراع فظهر كذا في بعض الحواشي
واما حمل المشتقات على موضوعاتها فليس بهذا القدر بل باتحاد زائد عليه يحكم به بالبداهة فيما دون ما نحن فيه في السابق
ولا علاقة لنا على تفسير الجامع المانع كما قالوا في الكل فلا يرد انه عند الموجه المشتق معنى بسيط منتزع من الموصوف له وجود
خارجي فيصح كونه بحيث ينتزع عنه وجود وهي المشتق منشأ لصحة الحمل بينهما فلا يكون مناسبا لما نحن فيه لعدم الفارق فافهم

فالحق ان الحكاية حقيقة ثبوت شيء لشيء فرع فعلية المثبت له اي في نفس الامر استقرته وهذا هو المعنى بقولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
وليس المراد به معناه الانتزاعي بل المراد مصداقه اعني نفس ذات المثبت له فاستطهر هذا التحقيق فانه من اغلاق هذا التعليق

قوله وهذا القدر من الاتحاد الخ اعلم انه قال الشارح في حواشي شرح هياكل النور ان الكل حال الاتصال له وجود واحد محض
والجزء في هذا الحال له وجود وهي وجود بعينه وحده والوجود الخارجي في ترتب الآثار كقدر معين ووضع معين وتعلق الحس به و
ذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل او شئت قلت كون الجزء بحيث يصح انتزاعه عن الكل
فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى بعبارته ومحصل هذا القول يرجع الى ان الموجود في الواقع بلا اشتباه امر
واحد ولو فرض الفارض امرا واحدا متصلا فما لم ينقسم ولم يحصل التعدد لم يتحقق مغايرة اصلا فلا يتحقق الحمل وانما يتحقق شيء من انحاء القسمة يحصل الكثرة
ويحدث الانفصال فالحاصل ان الكثرة وبالجملة الاجزاء المقدارية اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل انما الموجود منشأ انتزاعها وهو
متصل بسيط كما ثبت في محله وحينئذ التحليل لها وجودات متغايرة فليس وجودها واحدا الا بعد التحليل ولا قبله فالحاصل على التقديرين
والمحشي تصدى للكلام على حواشيه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح
اصلا لانه نفى الاتحاد بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء حيث قال وليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا فقوله وهذا القدر من الاتحاد
تحريف وتصحيف للكلام لا تبيين لمرامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية
غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان
اتحادا لكان اتحادا في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود فكان الصواب ان يقول هذا القدر
اي صحة انتزاع الجزء عن الكل لا يوجب صحة الحمل لانه ليس اتحادا في الوجود واما ثالثا فلان القول بان هذا القدر من الاتحاد
غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم على هذا صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتأمل لعل للكلام وجها لست احصله وههنا كلمات اخرى اكثر سخافة منها وعليها تركنا ذكرها

قوله بل لا ارتباط الخ يعني ليس مناط الحمل الانتزاع بل مناطه الاتحاد والعلاقة التي بها ينسب احدهما الى الآخر وهي متحققة في المشتقات وما نحن فيه

قوله كما قالوا الخ اعلم انهم فسروا الحلول بالاختصاص الناعت وقالوا تفسير الاختصاص الذي هو للنعت نسبة
الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وان لم يكن ماهيته معلومة بالكنه وهذا القدر كاف في التصور وبيانه
هذا المعنى الاجمالي بديهي وربما يتطرق اليه الشكوك عند التفصيل وههنا كلام طويل لا يليق ذكره بهذا المقام

قوله فيها الا امتداد الخ اي حقيقة جسمانية ممتدة بامتداد واحد قوله فيما كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس حقيقة
الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما عرفنا وتعدده وتكثره انما هو بتعدد المضاف اليه فيستحيل ان يكون
الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود ومن
ههنا تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقه وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه قوله فيها
بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونها تحليلية الوجود

قوله فلو كانت الاجزاء الخ قد عرفت مما سبق ان الوجود عبارة عن المعنى الانتزاعي الذي ينتزعه العقل عن الماهيات ان ليس له
فرد سوى الحصص المتخصصة بالتوصيف الاضافة فليس تحصص الا بتلك الاضافة لا قبلها فالماهيات المتباينة لا تتحد في الوجود
اصلا اذ لما كان تقوم المنتزع بالاضافة الى ما ينتزع هو عنه فكيف ينتزع عن احدهما ما ينتزع عن الاخرى مع اختلافهما بالحقيقة
فلا يمكن اتحاد الحقيقتين او الهويتين بالوجود وما توهم افاضل الخوانسار في حواشي الحاشية القديمة ان الاجزاء المقدارية وان كانت
موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة واتصافها بالصفات باعتبار تلك الهويات المتخالفة فلا يخفى سخافته
اذ يلزم على هذا ان يكون الانسان والفرس مثلا موجودين بوجود واحد فان قلت الاتحاد مخصوص ببعض الماهيات دون بعض
قلت هذا سفسطة لانه لما جاز وجود الحقائق المتعددة او الهويات المتعددة بوجود واحد وقيام الوجود الواحد بها يكون تخصيص
الاتحاد ببعض الماهيات دون بعض تحكما محضا فان المانع انما كان استحالة قيام حصة واحدة بالحقائق المختلفة او الهويات المتعددة فلما
جوز ذلك علم انه لا يتكثر الوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها سواسية في هذا الحكم فيلزم وجود الانسان والفرس بوجود واحد قطعا
وما قال في موضع آخر من تلك الحواشي ان الاجزاء المقدارية موجودة ضمنا في ضمن وجود الكل ولا استحالة في قيام صفة واحدة
بمتعدد في ضمن قيامه بشيء آخر ولا يلزم الوجود لكل على حدة فلا يرى له محصلا لانه ان اراد بالوجود الضمني الوجود الانتزاعي
ففيه ان الاجزاء المقدارية غير موجودة بل معدومة بالفعل انما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل تصير موجودة
بوجودات متعددة فلا معنى لوجودها بوجوده ولو سلمنا مع انه مخالف لما صرح به من ان الاجزاء المقدارية مختلفة بالحقيقة
وموجودة بوجود واحد وان اراد به الوجود حقيقة بوجود الكل فلا بد من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود فافهم
قوله لان الاتحاد آه يعني ان الاتحاد في الوجود بين شيئين لا يمكن الا بعد اتحاد حقيقتهما فان كان الاتحاد بين الحقيقتين بالذات
فالاتحاد في الوجود ايضا بالذات وان كان الاتحاد بينهما بالعرض فالاتحاد في الوجود ايضا كذلك فاذا وجد شيء في الخارج
او في الذهن مثلا كانت ذاتياته موجودة بوجوده بالذات والعرضيات بالعرض اذ اتحاد الشيء مع الذاتيات اتحاد بالذات
ومع العرضيات اتحاد بالعرض فاذا وجد زيد مثلا في الدار فالانسان موجود فيه حقيقة بخلاف الاعمى والابيض
فانهما موجودان بوجوده بالعرض اذ ليس زيد في حد ذاته اعمى ولا ابيض فاذا نسب وجوده الى الاعمى والابيض
كانت هذه النسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في حد ذاته انسان فمناط الاتحاد في الوجود بالذات

يأتي في بحث الاتصال بينهما اي كونهما مشتركة الحدود قوله فيها يصدق على كل جزء منه سواء كان [illegible]
تخصيص [illegible] ليس كل ما يتحقق قوله التحري في الامور الخ فتخصيص الاعداد لانقسامها بالاكثرية والاقلية بالذات واما
السعة [illegible] بواسطتها فقط قوله ظهور الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد هذا قوله فيجوز ان يكون [illegible]
الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها لا من جهة الاعداد لم المتأخرة لعدم تحقق العدد الاكثر الا الاقل فيها قوله والا
عليه الخ اشار بالدليل الى ان ما منه ومن التنبيه على الطريق اسم المجاز فان الدليل يختص بالنظريات كما ان التنبيه في البديهيات قوله
في ماهيات المعلومات يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح في موضع آخر قوله ليس الحصول
واحد لما مر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد ما تضاف اليه وما يوصف بها واذ فليس بين قوله لما اشتهر وسلام
من امتناع استواء حال العلم وما قبله فانهم تذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان كون العلم عبارة عن الشيء يستوجب
ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للمعلوم كما زعم المهم فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود
الذهني والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر المتجلي الامر الحاصل للعقل سواء كان على وجه الحلول والقيام به اولا
بين شيئين ان حقيقتهما بالذات مناط الاتحاد في الوجود بالعرض استحالة حقيقتهما كذلك لان الوجود عبارة عن المعنى المصدري
المنتزع عن الماهيات المتخصص بالاضافة اليها فان كانت ذات الموضوع والمحمول متحدة بالذات يستتبع ذلك اتحادهما
في الوجود [illegible] وان كان اتحادهما في الحقيقة بالعرض استتبع ذلك اتحادهما في الوجود كذلك احقق المحقق الدواني في شرح التجريد
قوله هنا في وحدة الاتصال الخ اي الوحدة بالاتصال لا يمكن ان يكون مختلفا بالطبيعة فلا يكون بينه وبين ما يقابله في الحقيقة [illegible]
متعددا بالاتصال الحاصل بل انما يكون متعددا بالتماس وعلى هذا ان القسمة الوهمية والفرضية انما تكون الى امور متحدة في الماهية مشابهة
للكل في الحقيقة كما قرر في ابطال مذهب ذي مقراطيس قال الشارح في الحاشية بل هو نفس الزائل الخ اي لا يخفى على من له
ادنى مسكة ما فيه اذ لو احتمال لكون العلم عبارة عن الزائل اصلا ولا لزم صدق المشتق بعد انتفاء مبدئه يعني العلم الذي هو
ذات الله تعالى بخ العلم على التقدير كونه بزواله مرتين نفس الزائل بل نفس اللفظ المؤول الزائل والقياس على الاصول باطل قطعا مع الفارق
قوله المراد بالدليل الخ دفع لما اعترض ان الاستدلال يكاد الكاسب يكون علة فيلزم الترتيب بلا امتناع وجود الحاصل بدونه
تقرير دفع ان المعلول يمكن ان يوجد بدون العلة وحاصل الدفع ان المراد بالاستدلال ههنا ما هو اعم من التنبيه الا انه لا يكون هنا ليس
كاسبا فلا فخ لان مدار البداهة كما لا يكون لا يبيح وقال الباء في قوله الحاصل بالنظر للمصاحبة لا للسببية كما قال [illegible]
قوله لان الشيء لا يترتب الخ فيه انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد بالشخص على التعاقب او التبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منهما وليس يمتنع بدون كل واحد منهما فافهم
قوله من الجائز ان يكون الخ قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان الذي يبطل ان لم يكن مطابقة للخارج
جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر ثم لا يجوز ان يكون الادراك هو النسبة بين المدرك والمدرك

قوله العلم يتصف الخ فيه ما افاده بعض الاماثل انه لو اريد بالمطابقة الوفاق بالفعل فلا يتضح فيما هو بصدده وان اريد بها المطابقة في الماهية فممنوع عند هؤلاء ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان قوله قد يقال اي في الجواب عن سوال المصنف بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن الخ لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يخفى لبطلانه هذا ولا امام ان يجيب بان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك

واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا قال الشارح في المحاكمات حاصله ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك لا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة ثم اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات موجودة في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا مع كونه سفسطة ظاهرة البطلان اذ لا معنى لوجود الاضافات في الخارج اصلا والا يلزم التسلسل وجود الاضافة في الخارج لا يكفي في صحة الاتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم وعدم المطابقة له بالمعنى المناسب للمقام مما لا يعقل في الاضافة اصلا بخلاف ما اذا جعل العلم صورة فانه يمكن ان يتصور فيها المطابقة وعدمها وقال الفاضل ميرزا جان في حواشي المحاكمات محصل الجواب ان المانع من كون الادراك اضافة ان الاضافة ممتنع الوجود في الخارج على ما تقرر عندهم واذا امتنع وجود النسب والاضافات في الخارج فامتنع وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية والمتحقق في الخارج ليس الا طرف الاضافة التي هو المدرك ولا اتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم مما ذكره ليس الا عدم كون الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا ولعله ذكره استطرادا وفيه ان المراد بكون الجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما من شانه المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جهلا ايضا فافهم

قوله فيه ما افاده بعض الاماثل الخ محصله ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة امر للامر بالماهية وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها ومرجعه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم واعتقاد لما في نفس الامر ومحصله يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وعدمه فان كان المراد المعنى الاول فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم بل هذا لا يزيد على نفس الدعوى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وان كان المراد المعنى الثاني فكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان الصورة ممنوع بل الدلائل القاطعة قائمة على ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان تتصف بها النسبة الحاصلة فافهم

اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة يبتني لكنه لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر قوله في بعض المدارك العالية وهي
مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو صدق الخ
فيما نسلم ولا يجوز ان يكون محالا يستلزم محالا آخر وهو المتغير قوله وبهذا يثبت الخ وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيانه
ان العلم صفة الخ قوله فان المناقشة فيه الخ اي في الملازمة المذكورة ووجهه في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ
قوله فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حكمه على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لاتمام التقريب بانه المراد بحصول الصورة
الذي ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذي هو مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم
فيها وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هو كما بينه سابقا هذا آخر ما تيسر لي الى الآن في شرح الكلام
والله ارجو ان يوفقني للاتمام حتى يختم بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى آله وصحابته بدء ما في نهاية النظام تمت

قوله اذ عرفت آه قد عرفت انه لا يمكن اتصاف الاضافة بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اصلا
قوله وهي مدارك العقول آه انت تعلم ان العقول بانا عالمون بعلوم قائمة بالعقول او بالافلاك سفسطة ظاهرة
قوله وذلك التحقيق آه بل هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا كما لا يخفى هذا

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على خير خلقه محمد و آله واصحابه
اجمعين آمين

خاتمة الطبع الحمد لله والمنة كه حسب فرمايش جناب مولانا حافظ سيد محمد عبد الله بلگرامي حاشيه مولانا محمد عبد الحق
خيرآبادي بر حاشيه غلام يحيى متعلقه حاشيه مير زاهد رساله در شهر محرم ۱۳۰۶ هجري از قالب طبع برآمده
مرتب و طيار گرديد و جناب مصنف مدظلهم حق تصنيف بمهتمم مطبع نظامي محمد عبد الرحمن خان بخشيده
و هبه فرمودند و بنابر رجسٹري اجازت دادند لهذا بمراد قانون بستم ۱۸۶۷ء داخل بهي رجسٹري گورنمنٹ كرده شد
مرجو كه كسي بدون اجازت مهتمم موصوف قصد طبع نفرمايد

وجه ختم بر خاتمه براي سند اين معني كه اين كتاب مطبوع مطبع نظاميست مهر و دستخط مهتمم افزوده شد

العبد